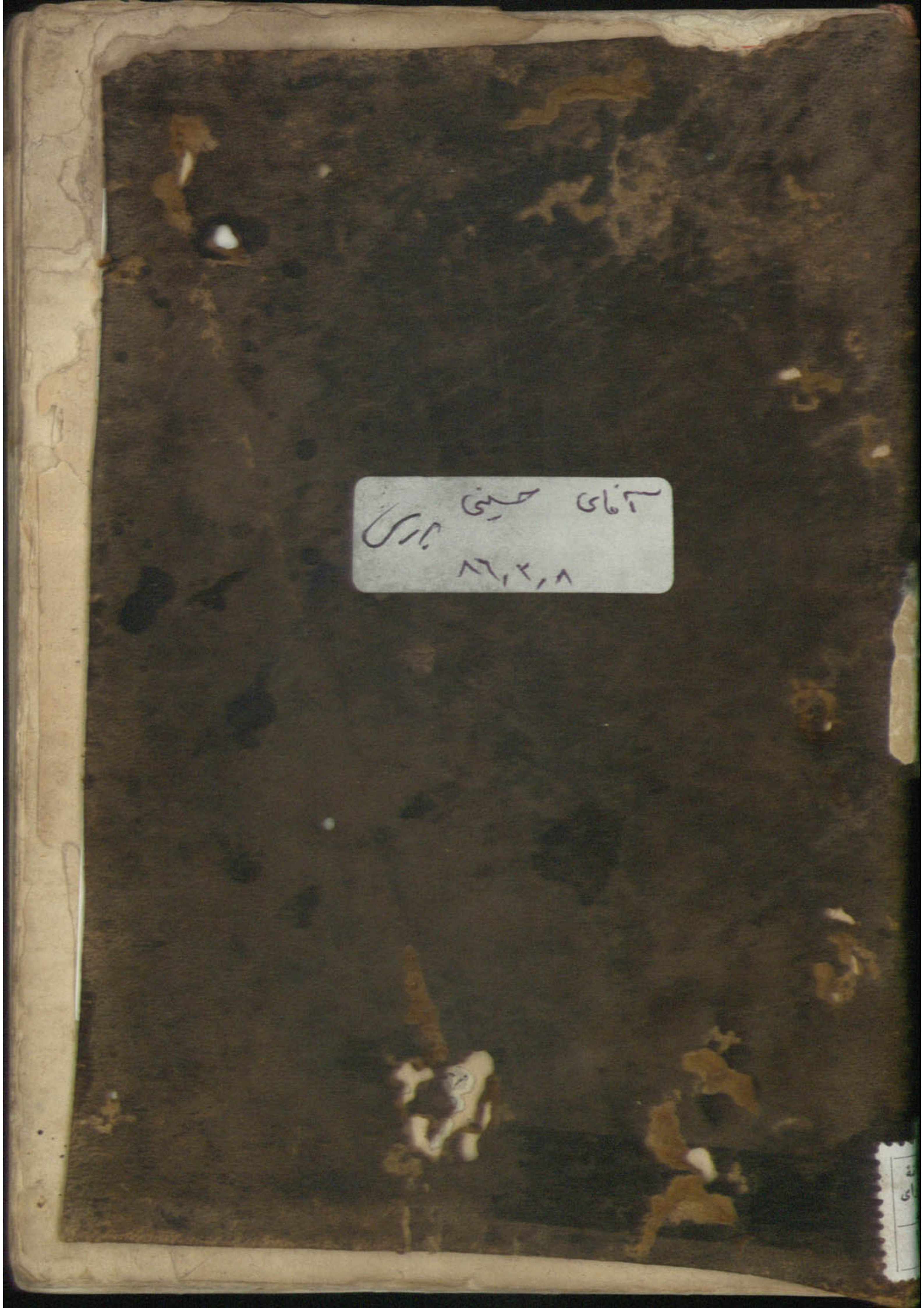
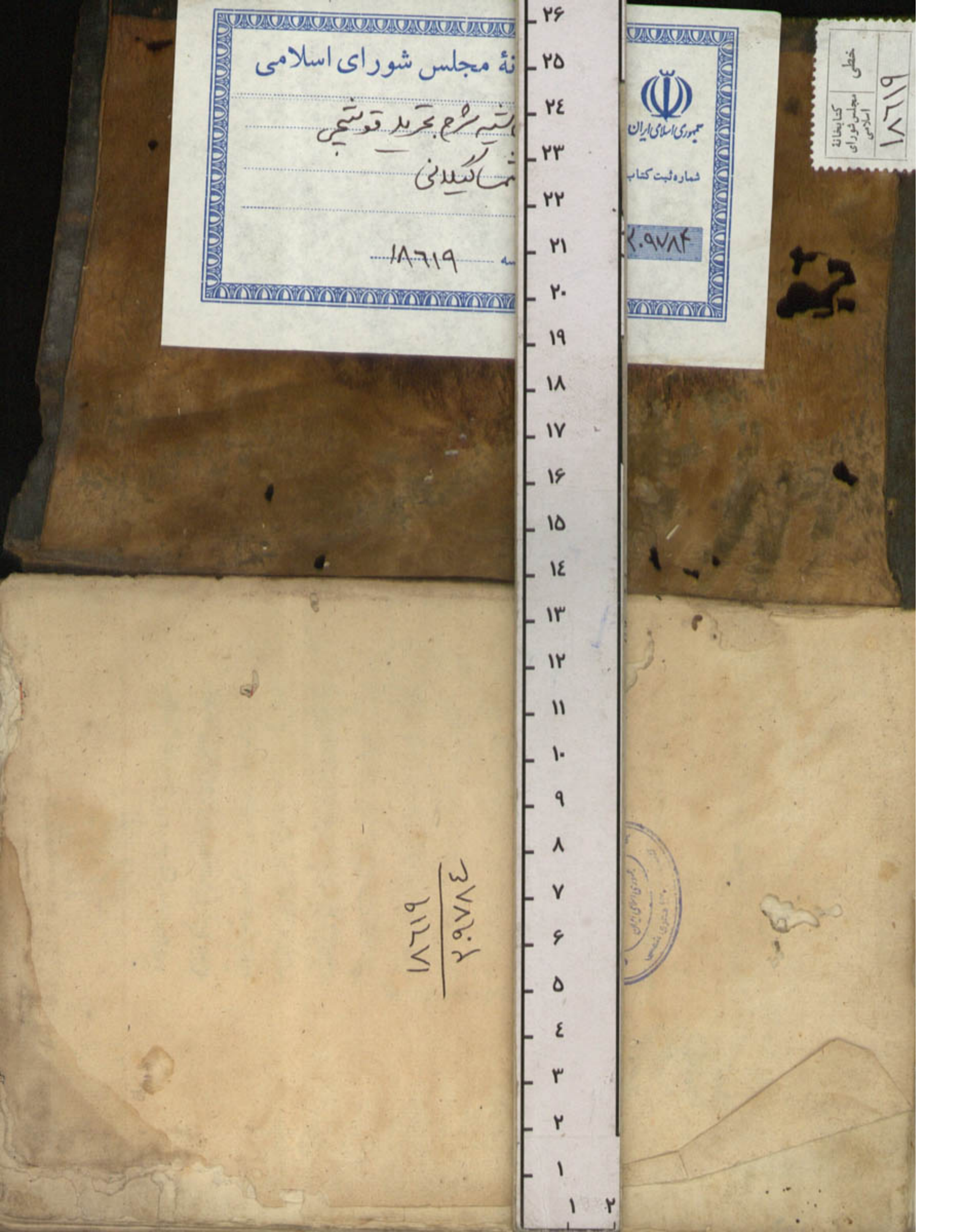
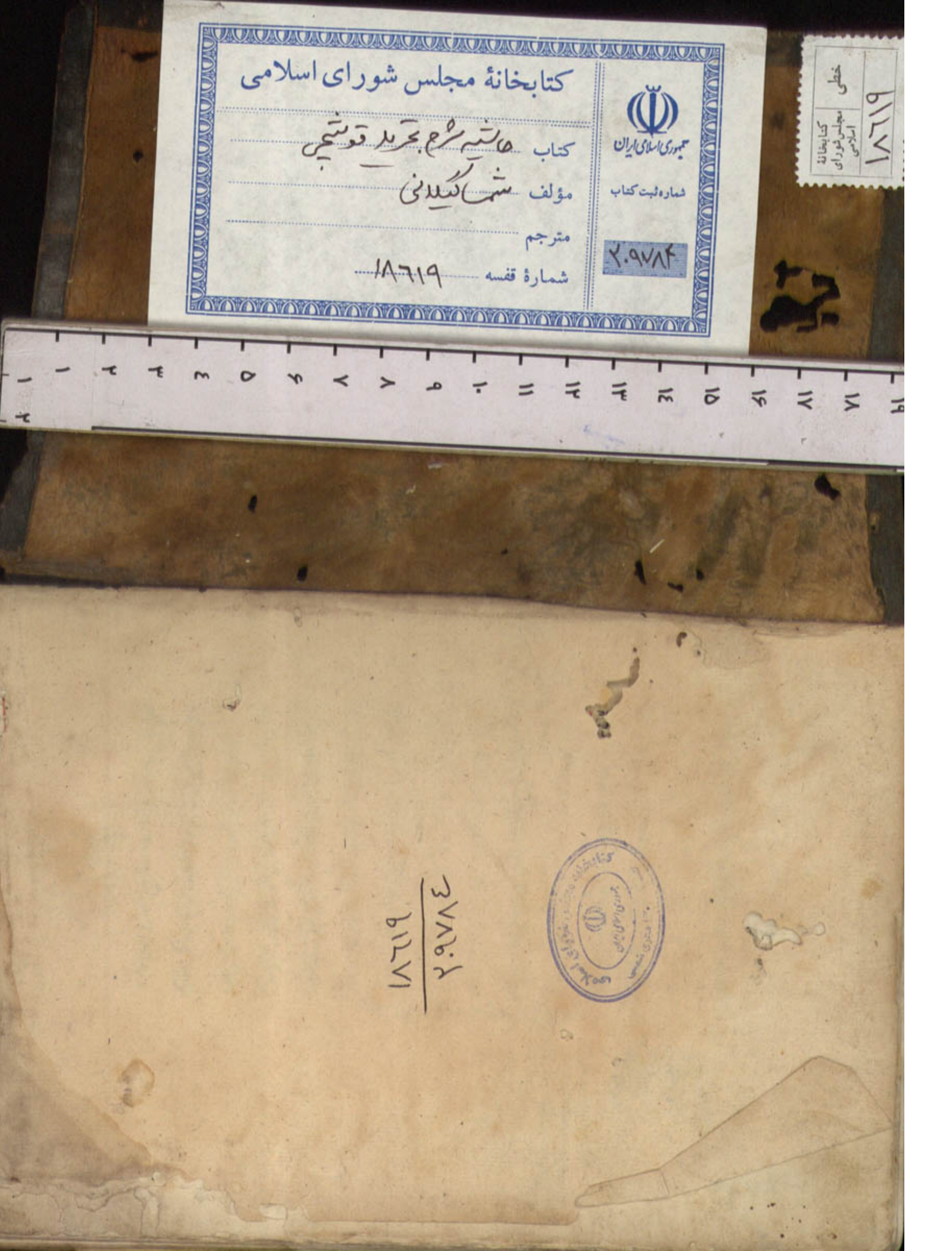

آقای حسینی
۸۶،۲،۸
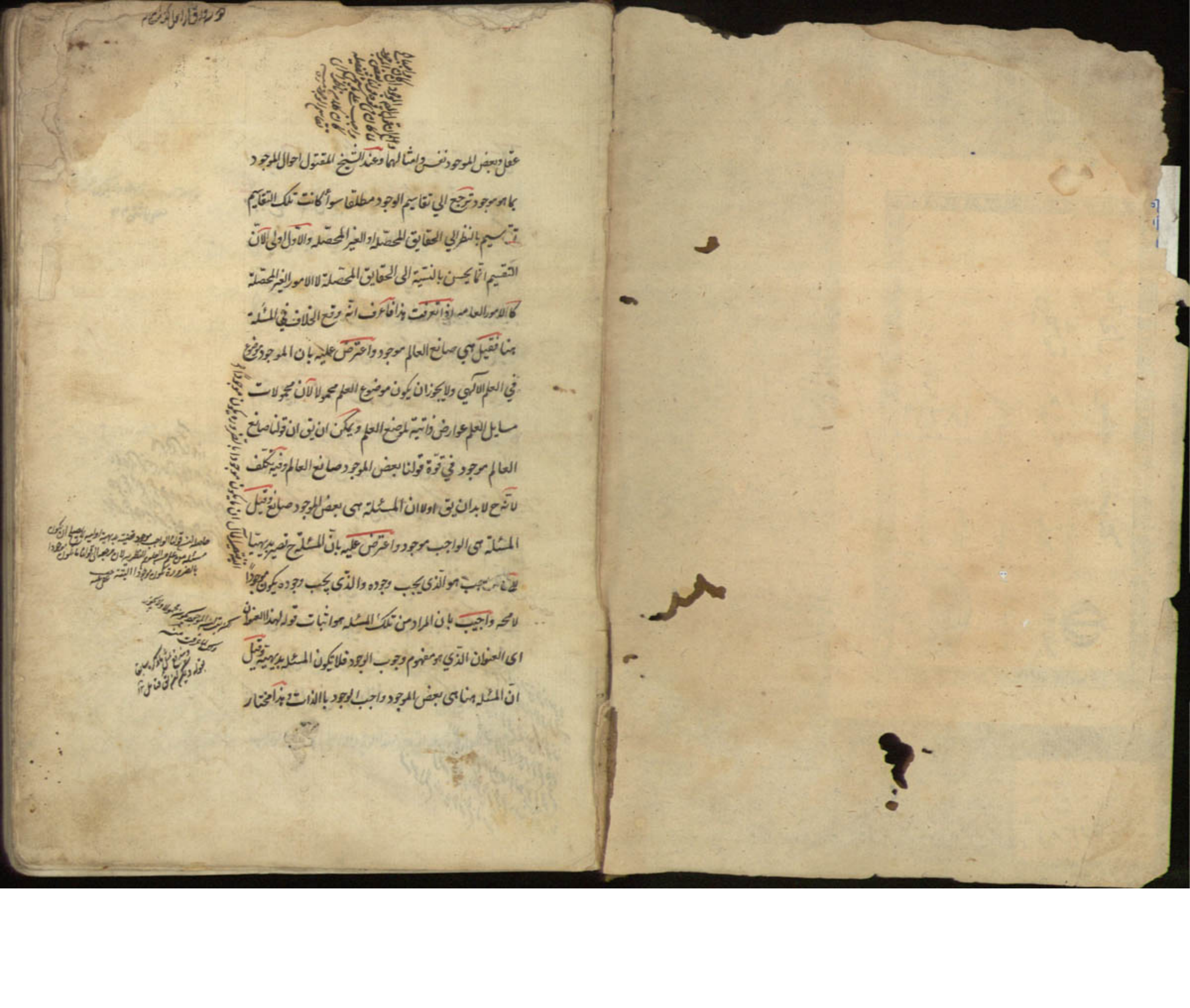


ـنهٔ مجلس شورای اسلامی
جمهوری اسلامی ایران
شماره ثبت کتاب
۲۰۹۷۸۴
۱۸۶۱۹
خطی
کتابخانهٔ مجلس شورای اسلامی
۱۸۶۱۹



کتابخانهٔ مجلس شورای اسلامی
جمهوری اسلامی ایران
کتاب حاشیه شرح تجرید قوشچی
مؤلف شمس گیلانی
مترجم
شمارهٔ قفسه ۱۸۶۱۹
شماره ثبت کتاب ۲۰۹۷۸۴
خطی
کتابخانهٔ مجلس شورای اسلامی
۱۸۶۱۹
۱۸۶۱۹
۲۰۹۷۸۴



کتابخانهٔ مجلس شورای اسلامی
جمهوری اسلامی ایران
کتاب حاشیه شرح تجرید قوشجی
مؤلف شمس گیلانی
مترجم
شمارهٔ قفسه ۱۸۶۱۹
شماره ثبت کتاب ۲۰۹۷۸۴
خطی
کتابخانهٔ مجلس شورای اسلامی
۱۸۶۱۹
۱۸۶۱۹
۲۰۹۷۸۴



عقل وبعض الموجود نفس وامثالهما وعند الشيخ المقتول احوال الموجود
بما هو موجود ترجع الى تقاسيم الوجود مطلقا سواء كانت تلك التقاسيم
تقسيم بالنظر الى الحقايق المحصلة او الغير المحصلة والاول اولى لان
التقسيم انما يحسن بالنسبة الى الحقايق المحصلة لا الامور الغير المحصلة
كالامور العامة اذا عرفت هذا فاعرف انه وقع الخلاف في المسئلة
هنا فقيل هي صانع العالم موجود واعترض عليه بان الموجود محمول
في العلم الالهي ولا يجوز ان يكون موضوع العلم محمولا لان محمولات
مسايل العلم عوارض ذاتية لموضوع العلم ويمكن ان يقال ان قولنا صانع
العالم موجود في قوة قولنا بعض الموجود صانع العالم وفيه تكلف
لا تشرح لابد ان يقال اولا ان المسئلة هي بعض الموجود صانع وقيل
المسئلة هي الواجب موجود واعترض عليه بان المسئلة تصير بديهيا
لان الواجب هو الذي يجب وجوده والذي يجب وجوده يكون موجودا
لا محالة واجيب بان المراد من تلك المسئلة هو اثبات قولنا لهذا العنوان
اى العنوان الذي هو مفهوم وجوب الوجود فلا تكون المسئلة بديهية وقيل
ان المسئلة هنا هي بعض الموجود واجب الوجود بالذات وهذا مختار

المحققين وكلام المص صريح في كون المسئلة هذه حيث قال الموجود ان كان
واجبا الخ لانه جعل الموجود موضوعا ولا شك في ان المراد بالموجود
هنا بعض الموجود وفي اثبات هذه المسئلة مسلكان احدهما مسلك
المتكلمين وهو الاستدلال من المعلول على العلة ويسمى هذا القسم من
الاستدلال استدلالا انيا وثانيهما مسلك الحكماء وهو الاستدلال
من العلة على المعلول ويسمى استدلالا لميا وكلام المص يحتمل الامرين
لانه قوله في اثبات الصانع يحتمل ضعيفا ان يكون اشارة الى ان
الاستدلال من المصنوعات اي من المعلول على العلة على ما هو
راى المتكلمين ويحتمل ان يكون اشارة الى راى الحكماء وهو الاحتمال
الظاهر ومسلك الحكماء ان يجعل البرهان لميا وذلك بان يقال ان كون
العالم مصنوعا ومجعولا علة لكون الواجب صانعا للعالم اي هو
علة لهذا الوجود الرابطي للواجب تعالى لا الوجود في نفسه للواجب
ليس معلولا فوجود العالم في نفسه معلول للواجب تعالى وهو كونه صانع
العالم معلول للعالم باعتبار مصنوعيته ومجعوليته ولا استبعاد في
ذلك وبهذا يندفع الايراد المشهور وهو انه لا يمكن الاستدلال

بواسطة او بدون واسطة ولا يكون الواجب معلولا لشي ما

اللمي على وجود الواجب تعالى لان كل شي سوى الواجب تعالى معلول له
تعالى يمكن الاستدلال على وجود الواجب تعالى بطريق البرهان اللمي
وايضا كل ما يحصل في ذهننا فهو ممكن وكل ممكن معلول له تعالى فانحصر
الطريق في الاني على ما هو طريقة المتكلمين ووجه الدفع ان ما يثبت بالبرهان
اللمي هو الوجود الرابطي للواجب تعالى وهو يجوز ان يكون معلولا وعدم
معلوليته تعالى انما هو باعتبار الوجود في نفسه ولا امتناع في كون الواجب
تعالى معلولا باعتبار الوجود الرابطي كما ان الواجب تع لا يثبت له رازقية
زيد بدون زيد بل هي موقوفة على وجود زيد واذا قرر البرهان على هذا الوجه
ترد عليه شبهة قوية اوردها صاحب المحاكمات وتبعه غياث المدققين
وغيره من التابعين له في ذلك تقرير الشبهة انه اذا كان العالم باعتبار
مصنوعيته ومجعوليته علة لكون الواجب صانعا للعالم يلزم ان لا يثبت
للواجب تع صانعية العالم باعتبار ذاته بل ثبوت الصانعية له تعالى
بملاحظة حال العالم والحال ان الواجب تعالى صانع للعالم باعتبار
ذاته وفي ذاته مع قطع النظر عن ملاحظة حال العالم فلا يجوز ان يكون
مصنوعية العالم ومجعوليته علة لهذا الوجود الرابطي اي [illegible] الواجب

صانعا للعالم والجواب عنها ان نتيجة البرهان بحسب الظاهر كما زعم المورد
هي كون الواجب صانع العالم لكن هذا الايراد انما يرد على تقرير
البرهان المذكور فلنقرر البرهان على وجه يندفع به الايراد المذكور ويظهر
مقصود المبرهن فنقول توضيح المقام هو ان صانعية العالم يمكن اعتبارها
من وجهين احدهما بحيث يكون له صانع واجب الوجود بالذات وثانيهما
بحيث يكون وصفا للواجب تعالى ومعناها كون الواجب بحيث يكون صانعا
للعالم اذا عرفت هذا فنقول للعالم صفتان احديهما المصنوعية والمجعولية
والاخرى ذو جاعل صانع واجب الوجود بالذات وهذه الصفة
ثبت بالبراهين التي ستاتي واحد الوصفين وهو المصنوعية والمجعولية
علة للوصف الآخر وهو كون العالم ذا جاعل صانع واجب بالذات
واجب بالذات والنتيجة هي كون العالم ذا جاعل صانع واجب بالذات
لا كون الواجب صانع العالم فصورة القياس هكذا العالم مصنوع
ومجعول وكل مصنوع ومجعول ذو جاعل صانع واجب بالذات فالعالم
ذو جاعل صانع واجب بالذات وكون الواجب صانع العالم يظهر
وينكشف بتمه تلك النتيجة من غير احتياج الى نظر وكسب وهذا الظهور

بطريق

اي كون العالم ذو جاعل صانع واجب بالذات

بطريق الاتفاق فثبوت صانعية العالم للواجب تعالى انما هو بالنظر الى ذاته لا بواسطة
امر اصلا غاية ما في الباب انه يظهر لنا وينكشف عندنا بعد حقية ذلك القياس
وتحقيق هذا ان التصديق قد يكون خفيا وبعد تصور الطرفين يصير بديهيا لا ان
تصور الطرفين كاسب له لان التصديق لا يكون مكتسبا من التصور فحقية
كون الواجب صانع العالم لازمة لحقية ذلك القياس وهذا اللزوم ليس لزوما
اصطلاحيا بان يكون حقية القياس المذكور ملزومة لحقية كون الواجب
صانع العالم وعلة بالقياس اليه لان كل ملزوم اصطلاحي علة للازم وثبوت
صانعية العالم له تعالى ليس معللا بغير ذاته اصلا كما عرفت فاللزوم هنا بالمعنى
اللغوي يعني انه لا ينفك احد العلمين عن الآخر لانه اذا اثبت القياس
المذكور يصير كون الواجب صانع العالم بديهيا لا يحتاج الى فكر ونظر اصلا
فكون الواجب صانع العالم ثابت له باعتبار ذاته بلا علة غير ذاته ويمكن ان يقال
ان كون الواجب صانع العالم قد ظهر حقيته بصحابة اللم لان البرهان اللمي عليه
وهذا الايراد والجواب جار في استدلال آخر مشهور وهو ان الموجود المطلق
له صفة وهي اشتماله على الفرد الذي هو الممكن واشتماله على الفرد الممكن
له وهذه الصفة علة لاشتماله على فرد آخر هو واجب الوجود بالذات بالبراهين

الاتية وتقرير الايراد انه اذا كان اشتمال الموجود المطلق على الفرد الممكن علة لاشتماله
على الفرد الواجب يلزم ان يكون كون الواجب فرداً للموجود المطلق معلولا فيلزم لكون
الممكن فرد الموجود المطلق فيلزم ان لا يثبت للواجب تعالى كونه فرد الموجود المطلق
باعتبار ذاته بل بملاحظة علته وهي اشتمال الموجود المطلق على الفرد الممكن فمع قطع
النظر عن هذه العلة في نفس الامر يلزم امكان عدم معلولها في نفس الامر فيلزم
امكان عدم كون الواجب تعالى فرد الموجود المطلق وهو باطل لان كون الواجب فرداً
للموجود المطلق ثابت له تعالى بالنظر الى ذاته وان قطع النظر عن جميع ما عداه تعالى
وتقرير الجواب هو ان ليست نتيجة البرهان ان الواجب فرد للموجود مطلق بل النتيجة
هي كون الموجود المطلق بحيث يكون الواجب فرداً منه وتوضيح المقام ان كون
الواجب فرد الموجود المطلق يمكن اخذه من وجهين احدهما كون الواجب بحيث
يكون فرد الموجود المطلق وبهذا الاعتبار وصف للواجب ليس هذا نتيجة البرهان
وثانيهما كون الموجود المطلق بحيث يكون الواجب فرداً منه وبهذا الاعتبار يكون وصفا
للموجود المطلق وهذا الوصف معلول للوصف الاول وهو كون الموجود المطلق بحيث
يكون الممكن فرداً منه فنتيجة البرهان هي كون الموجود المطلق بحيث يكون الواجب
فرداً منه فصورة القياس هكذا الموجود المطلق مشتمل علي الفرد الممكن وكل ما هو

مشتمل على الفرد الممكن يجب ان يكون مشتملا على الفرد الواجب بالذات
بالبراهين الاتية فتقرير البرهان علي هذا الوجه هو مقصود المبرهن نعم بعد هذا
البرهان يحصل لنا كون الواجب فرد الموجود المطلق بالبديهة بطريق
الاتفاق لا ان لكون الواجب فرد الموجود المطلق علة حتى يلزم الفسا[د]
ويمكن ان يقال ان حقيقة هذا ظهرت بصحابة اللم لان البرهان الّمي عليه
قوله قدس سره وصفاته واثاره جعل الاثار مقابلا للصفات اشارة
الى ان الصفات عين ذات الواجب تعالى والا لزم كون الصفات
من الاثار لانه لو كانت الصفات زايدة لاحتاجت الى رابط
بذاته ولا يجوز ان يكون ذلك الرابط غير الواجب تعالى فبقي ان
يكون الرابط والموجد لتلك الصفات هو الواجب تعالى فيلزم
ان يكون الصفات اثراً له تعالى فتدخل الصفات في الاثار
فجعل الصفات مقابلة للاثار تنبيهاً على ان الصفات ليست
زايدة على ذاته تعالى بل هي عينها وليست باثار اورد عليه ان تخصيص
الفصل الثالث باثبات الاثار ليس على ما ينبغي اذ المقصد
الاول والثاني ايضا في بيان الاثار اذ ما سوى الله تعالى من الممكنات

قوله يستدل على وجود الواجب باختيار المصنف واثباته الواجب منهج الحكماء الالهيين وهو الذي يستدل فيه بالنظر الى الوجود لانه اخصر واوثق واشرف
من المنهج الذي اعتبر فيه حدوث الخلق او امكانه بشرط الحدوث كما هو طريقة بعض المتكلمين او الحركة كما هو طريقة الطبيعيين

اشار له تعالى واجب بان المراد بالاثار ما هو مذكور في الفصل الثالث
لا مطلق الاثار وايضا المنظور في هذا الفصل اثره تعالى لا من حيث
انه اثر في نفسه بدون ملاحظة انه اثره تعالى قوله لانه اخصر بناء
على ان مقدماته قليلة قوله اوثق لما تقرر في فن البرهان من ان
اوثق البراهين ما يكون حد الوسط فيه حال جوهر ذات الموضوع
وما نحن فيه كذلك لان قولنا بعض الموجود واجب استدل عليه
من حال جوهر الموجود والوجود وطبيعته قوله اشرف لاشتمال
البرهان على الوجود وهو اشرف قوله حدوث الخلق جوهرا كان
او عرضا اما الاول فبان يقال العالم الجوهري حادث وكل حادث
فله محدث واما الثاني فمثل ما نشاهد من انقلاب النطفة علقة
ثم لحما ودما اذ لابد لهذه الاحوال الطارية على النطفة من مؤثر
صانع حكيم وتفصيل الكلام في شرح المواقف قوله او امكانه بشرط
الحدوث لان القديم عندهم لا يحتاج الى العلة كما هو مذكور في
مظانه قوله او الحركة كما هو طريقة الطبيعيين واعلم ان الطبيعيين
بعد ما اثبتوا ان لكل متحرك محركا ولا يجوز ان يكون الشيء محركا
لنفسه

واقتصر في هذا المنهج على دليل واحد لحصول المقصود والاشارة الى قوة هذا الدليل ويمكن تقرير هذا الدليل بوجوه اربعة احدها
ان الموجود اذا لوحظ بحد ذاته فان كان واحد منها واجب الوجود بالذات ثبت المطلوب وان كان كلها ممكنا فلا بد من موجد بالضرورة ولزم
الانتهاء الى الواجب لاستحالة الدور والتسلسل

لنفسه قالوا ان جميع المحركات يجب ان ينتهي الى محرك لا يكون
التغير في صفاته كالمتحرك في الاين والوضع وغيرهما من المقولات
ولا في الذات كالممكنات فانها منتقل من الليس الى الايس
والموجود الثابت الذات والصفات ليس الا الواجب الوجود
بالذات فان قيل وظيفة الطبيعيين هي البحث عن احوال الجسم
الطبيعي من حيث الاشتمال على الطبيعة واثبات الواجب
من مسائل الفلسفة الاولى لان اثبات وجود الاشياء انما هو على ذاته
الفلسفة الاولى قلت المشهور عندهم هي الجسم ذو محرك واجب الوجود
بالذات فاثبات الواجب عندهم يؤل الى اثبات حال من احوال
الجسم قوله بوجوه اربعة لا على ما اورده المص قدس سره لان ما اورده
يكون له احتمالان فقط على ما سنذكر بقوله وجه احد احتمالي كلام
المص احدهما ما ذكره الشارح وثانيهما ما ذكره المحشي وفي كلام المحشي
خدشة لان الدليل الذي ذكره المص يمكن تقريره بكل من الوجوه الاربعة
غاية ما في الباب ان يكون بعضها اقرب وبعضها غير اقرب وعلى هذا
فالمناسب ان يجعل اول الوجوه الوجه الثالث لانه اشد انطباقا

وثانيها ان يقال في الشق الثاني ان لم يتحقق في افراد الموجود واجب في افراد الموجود لزم ان يتحقق فيها الاستحالة الدور او التسلسل ويمكن حمل كلام المص
على هذا ورابعها ما قرره الشارح وهو احد احتمالي كلام المص وثالثها الموجود لزم الدور او التسلسل
لا يمكن حمل هذا التقرير ايضا لانه انما جعل التالي في الشق الثاني امورا لا يتحقق ان لم يتحقق
التردد كلام المص احدهما المطلوب هو حمل الشارح عليه اذ جعل التالي وجود الواجب
وجعل استحالة الدور والتسلسل دليلا عليه كما في التقرير الثالث فعلى التقديرين لم يبق بطلان التالي
بخلاف هذا التقرير

ما على كلام المص على ما يظهر بالنظر ثم يجعل ما هو لائق ان يكون في الدرجة
الثانية ثانيا وهكذا وبالجملة تفاوت الدرجة بالاولية والثانوية وغيرهما انما
هو باعتبار موافقة ظ كلام المص وعدم موافقتها له لكن عدم الموافقة
لظاهر مقول بالتشكيك فلاجل ذلك تتفاوت الدرجة قوله لزوم الدور
اورد عليه ان لزوم الدور مم والبيان غير تام وانما يلزم الدور اذا
توقف موجود معين على موجود يتوقف هو عليه ولم يلزم مما ذكر اذ تحقق
ايجاد ما يتوقف على وجود موجود من الموجودات ووجود كل موجود معين
يتوقف على وجود علته المقدمة عليه فاللازم هو التسلسل لا الدور وافاد الاستاد
ادام الله تعالى ظلال افاداته في دفع هذا الايراد بقوله الشريف طبيعة الايجاد
متاخرة عن طبيعة الوجود لانها طبيعة ناعية يستحيل قيامها بذاتها
انما يكون وصفا للشيء والربط الايجابي مطلقا يتاخر عن وجود الموضوع
فان ثبوت صفة لشيء فرع ثبوت الموصوف في نفسه فطبيعة الوجود
متقدمة على طبيعة الايجاد وعلى تقدير عدم وجود الواجب لا ينحفظ ذلك
لان اتصاف طبيعة الممكن بطبيعة الوجود لا يكون الا بعد تعلق الايجاد
بها وهذا تقرير البرهان على وجهه فالمقصود من قوله الشيء ما لم يوجد

لم يوجد

ومن البراهين التي ظهرت لي في هذا المطلب وناسب اهل البحث ان يقال على تقدير كون الموجودات منحصرة في الممكنات لزم الدور
اذ تحقق موجود ما يتوقف على هذا التقدير على ايجاد ما لان وجود الممكنات انما يتحقق بالايجاد وتحقق ايجاد ما يتوقف ايضا على تحقق
موجود ما لان الشيء ما لم يوجد لم يوجد

لم يوجد انه ما لم يتصف بطبيعة الوجود لم يتصف بطبيعة الايجاد وعلى هذا
لا يتوجه شيء من وجوه الشبهة كما يتوهم اللازم من قولهم الشيء ما لم يوجد
لم يوجد توقف ايجاد كل شيء شيئا على وجوده لا توقف طبيعة الايجاد
على طبيعة الوجود وعلى تقدير التسلسل لا يلزم خلاف ذلك لا يقال على ما ذكرتم
يلزم توقف طبيعة الوجود ايضا على نفسها لان اتصاف شيء بها
يتوقف على وجود ذلك الشيء بعين ما ذكر لانا نقول لا نسلم ذلك
في طبيعة الوجود مطلقا لانها ليست طبيعة ناعية حتى يلزم كونها وصفا
للماهية بل قد يكون طبيعة الوجود قائما بنفس ذاتها كما في حقيقة الواجب
واجب الوجود وان اورد في طبيعة الوجود المطلق العام البديهي
فنختار انها متاخرة عن طبيعة الوجود الخاص القائم بذاته الواجب
الوجود بنفس ذاته فتحدس واستقم كما امرت انتهى كلامه
طاب العالي فان قيل ان اريد بالايجاد الايجاد الاضافي فمسلم انه
طبيعة ناعية لكن نقول ان الوجود ايض طبيعة ناعية وعدم كون
الوجود طبيعة ناعية انما يثبت بعد اثبات الواجب وهذا عين
المتنازع فيه وان اريد بالايجاد الحقيقي اي حقيقة الذات فلا نم

انطبيعة ناعتية بل هو طبيعة منعوتة قلت نختار ان المراد بالايجاد الايجاد

الايجاد الاضافي فنقول طبيعة الايجاد الاضافي متاخرة عن الوجود

لان الشيء ما لم يوجد لم يوجد فثبت توقف طبيعة الايجاد على طبيعة

الوجود فلو كان طبيعة الوجود ايضا طبيعة ناعتية يلزم ان يتاخر طبيعة

الوجود عن طبيعة الايجاد لان كل طبيعة ناعتية متاخرة عن طبيعة

الايجاد فيلزم الدور فظهر انه لا يصح ان يكون طبيعة الوجود طبيعة ناعتية

ولا يكون متاخرة عن طبيعة الايجاد فيجب ان يكون في الموجود وجود

لا يتاخر عن طبيعة الايجاد وهو الوجود الواجبي فان قيل لا يلزم من

عدم تاخر طبيعة الوجود عن طبيعة الايجاد ان لا يتاخر عن فرد الايجاد

قلت اذا تقدم فرد شيء على شيء يلزم تقدم طبيعة الفرد ايضا لان

الفرد عرضي للطبيعة ومتاخر عنها لان الطبيعة داخلة في قوام الفرد

والمتاخر عن المتاخر متاخر فان قيل لم لا يجوز ان يتاخر كل فرد فرد

من الايجاد عن كل فرد فرد من الوجود الذي لم يتوقف ذلك الوجود

على ذلك الفرد من الايجاد بل على فرد اخر وكل فرد فرد من الوجود يتاخر عن

الايجاد الذي لم يتوقف ذلك الايجاد على ذلك الوجود بل على وجود اخر ولم يلزم

الدور

وبعبارة اخرى مجموع الموجودات من حيث هو ليس له مبدأ بالذات والا لزم تقدم الشيء على نفسه وبذلك ثبت

وجود واجب الوجود بالذات

امكان العالم ومصنوعيته وثانيهما من جهة اشتمال طبيعة الموجود على الفرد

الممكن وثالثها ملاحظة اصل طبيعة الوجود والموجود مع قطع النظر

عن ما عداها وهذا الاخير قد وصفه الشيخ في الاشارات بانه طريقة

الصديقين الذين يستشهدون بالحق لا عليه فانهم بعد ما اثبتوا

الواجب جل شانه بملاحظة اصل طبيعة الوجود والموجود مع قطع النظر

عن ما عداها يثبتون العقل بالواجب تعالى لانهم يقولون ان الواجب

واحد من جميع الجهات ولا يصدر عن الواحد الا الواحد فلا يجوز ان

يكون الصادر الاول الا العقل المفارق عن المادة وعلايقها

وهكذا يثبتون ساير الموجودات الى اقصى الموجود بالواجب تعالى

فان قيل انكم استشهدتم بطبيعة الموجود على الحق وكذلك بالوجود ايضا

قلت طبيعة الوجود والموجود هنا كلاهما بعينهما الواجب جل شانه

لان الوجود والموجود عين بالنسبة الى الواجب وزايد بالنسبة

الى الممكن فلم يستدل بغيره تعالى عليه تعالى قوله مجموع الموجودات

من حيث هو ليس له مبداء بالذات الخ انه لو كان لمجموع الموجودات

مبداء يلزم تقدم الشيء على نفسه والفرق بين هذا وبين

وبعبارة اخرى مجموع الموجودات من حيث هو موجود يمتنع ان يصير لاشيا محضا ومجموع الممكنات ليس يمتنع ان يصير لاشيا محضا وبذلك ثبت وجود واجب الوجود بالذات

ماسبق هو ان في هذا المسلك انما يلاحظ مجموع الموجودات من حيث هو مجموع الموجودات ولا يتوقف الحكم على وجود الكلي الطبيعي بخلاف المسلك السابق فان الملحوظ هو طبيعة الموجود من غير النظر الى افرادها ولهذا يتوقف البيان على وجود الكلي في الخارج

قوله مجموع الموجودات من حيث هو موجود يمتنع ان يصير لاشيا محضا الخ انما قال من حيث هو موجود اشارة الى ان الشيء باعتبار الوجود لا ينفك عن الوجوب لان الشيء ما لم يجب لم يوجد ومعنى الوجوب لا يصح ان يكون غير الواجب تع لان الوجوب بالغير هو ان يصير الشيء بعلته بحيث يمتنع عليه جميع انحاء عدمه واذا لم يمتنع بعلته جميع انحاء عدمه لم يوجد لان الشيء ما لم يجب لم يوجد وليس شيء من الممكنات ان يكون في منحسب عرق العدم لان بعض انحاء عدم معلوله هو ارتفاع العلة والمعلول جميعا بخلاف ما اذا كانت العلة امرا يكون واجب الوجود بالذات فانه لما كان يمتنع ارتفاعه بالذات فلا يتصور هذا النحو من العدم ايضا في معلوله فالوجود لا ينفك عن الوجوب والوجوب لا يحصل

فايده لطيفه اشاره الى ان حيثيه الوجود كالشقرع حيثيه الوجوب لانه شرط او قيد مرد الزم

الا من الواجب بالذات فالشيء باعتبار انه موجود يمتنع ان يصير لاشيا محضا ومجموع الموجودات من حيث انها موجودة يمتنع ان يصير لاشيا محضا ومجموع الممكنات من حيث انها ممكنات لا يمتنع ان يصير لاشيا محضا فلم يكن الممكن صالحا للافاضة الوجوب والوجود فيجب ان يكون في الوجود واجب الوجود بالذات ليصح وجود الممكنات وتفصيل المقام ان ههنا مسلكين احدهما التمسك بالوجوب اللاحق والآخر التمسك بالوجوب السابق اما طريق التمسك بالوجوب اللاحق ان الوجوب اللاحق هو الضرورة بشرط المحمول يعني ان الشيء وقت الوجود ارتفع عنه جميع انحاء العدم لانه لو لم يرتفع جميع انحاء العدم لما يتحقق الوجوب اللاحق لان الوجوب اللاحق هو رفع جميع انحاء العدم وقت الوجود ورفع جميع انحاء العدم لا يحصل الا من علة واجبة بالذات لانه لو لم يكن مستندا الى الواجب بالذات لما يصح ان يقال انه وقت الوجود قد ارتفع عنه جميع انحاء العدم لانه وان ارتفع عنه جميع انحاء العدم الذي مع

تحقق علته لكن لما كان علته غير واجبة بالذات بقي نحو واحد من
انحاء عدم ذلك المعلول ولم يرتفع بعد وهو ان يرتفع ذلك المعلول
مع علته لان عدم العلة من انحاء عدم المعلول بمعنى انه يجوز ان
يرتفع المعلول مع العلة بناء على ان علته لم يكن بحيث يمتنع
عليها العدم بالذات بخلاف ما اذا كانت العلة شيئا يكون
واجب الوجود بالذات فح يجب ان يكون في الوجود واجب بالذات
والا يلزم عدم تحقق الوجوب اللاحق واما طريق التمسك بالوجوب السابق
ان الوجوب السابق هو ان يرتفع جميع انحاء العدم قبل الوجود
حتى يوجد الشيء لان الشيء ما لم يجب اولا لم يوجد ورفع جميع
انحاء العدم لا يحصل الا من الواجب بالذات لما مر فالوجوب
السابق ايض لا يحصل الا من الواجب بالذات فاذا ثبت
ان الوجود لا ينفك عن الوجوب وان الوجوب مطلقا سواء كان
سابقا او لاحقا لا يحصل الا من جنابه جل سلطانه ظهر حقيته
قول المحشي لمجموع الموجودات من حيث هو موجود يمتنع ان
يصير لا شيئا محضا ومجموع الممكنات ليس بممتنع ان يصير

لاشيئا

لا شيئا وعلى ما حررنا غرض المحشي اندفع به ما اورد عليه من ان هذا
مسلك آخر سوى طريق الاستدلال والمباحثة اذ على هذا الطريقة يحتمل
ان اراد بقوله لمجموع الموجودات الخ ان المجموع المذكور بشرط كونه موجودا
يمتنع ان يصير لا شيئا محضا فسلم وجميع الممكنات الموجودة
بشرط الوجود ايض كذلك بلا فرق وان اراد ان جميع الموجودات
المقيدة بالوجود يمتنع ان يصير لا شيئا محضا فمم وانما يصح ذلك
على تقدير وجوب الواجب بالذات لا مطلقا ومن لم يسلم وجود الواجب كيف يسلم ذلك ووجه الاندفاع ان غرض المستدل هو ان الموجودات
لها اعتباران احدهما اعتبار انها موجودات وثانيهما
اعتبار انها ممكنات وباعتبار انها موجودات يجب ان يكون
لها وجوب لان الوجود لا ينفك عن الوجوب والوجوب لا يحصل
الا من الواجب بالذات لما بينا وبالجملة فكل موجود محفوف
بوجوبين سابقا ولاحقا وشيء منهما لا يحصل من غير الواجب
بالذات كما مر فحاصل الكلام ان الموجود لما لم ينفك عن الوجوب
والشيء الذي يتصف بالوجوب سواء كان سابقا او لاحقا

وليعلم ان تتميم جميع البراهين هذا المطلب التي لايوخذ فيها ابطال التسلسل مبنية على مقدمة بديهية وهو ان جميع الممكنات الصرفة سواء كانت متناهية او غير متناهية فى حكم واحد فى امكان طريان الانعدام عليها بالكلية فبعد

يمتنع ان يصير لاشيا صرفا لان الشيء الممكن ما لم يمتنع جميع انحاء عدمه بعلته لم يصر متصفا بالوجوب واذا صار متصفا بالوجوب فقد صار جميع انحاء عدمه ممتنعا واذا صار جميع انحاء عدمه ممتنعا يمتنع ان يصير لاشيا وباعتبار انها ممكنات لاتابى عن الوجود ولا عن العدم فلا يمتنع ان يصير لاشيا صرفا واذا عرفت هذا عرفت انه يمكن اختيار كل واحد من شقي ترديد المورد ودفعه بما ذكرنا قوله في حكم واحد اى في حكم ممكن واحد يعني ان جميع الممكنات سواء كانت متناهية او غير متناهية في حكم ممكن واحد وهذا يتصور من حيثيتين احديهما من حيث عدم الدخول في الوجود من بدو الامر باعتبار ذاته وثانيهما من حيث جواز طريان الانعدام بعد الوجود باعتبار ذاته ايضا وهذا الاحتمال الثاني مذكور في كلام المحشي دون الاول والممكن الواحد ومجموع الممكنات بحيث لا يشذ شيء منها سيان في ذلك الحكم فان قيل بعض الموجودات الممكنة كالزمان لايجوز عليه العدم الطاري لان العدم الطاري ممتنع على الزمان فاذا امتنع عليه العدم الطاري يكون بقاؤه واجبا بالذات لان احد الطرفين اذا

كان

كان ممتنعا بالذات يكون الطرف الاخر واجبا بالذات على ما تقرر في موضعه فلا يكون الزمان محتاجا الي العلة المبقية ولا يجوز عليه طريان العدم قلت اما اولا فلان الممتنع على الزمان انما هو العدم الطاري الزماني لا العدم الطاري الدهري واما ثانيا فلانه لايلزم من امتناع العدم الطاري على الزمان بكون بقاءه واجبا بالذات لان ما ثبت في موضعه هو ان احد النقيضين اذا كان ممتنعا بالذات يكون النقيض الاخر واجبا بالذات وما نحن فيه ليس كذلك لان نقيض الوجود البقائي هو رفع الوجود البقائي ورفع الوجود البقائي من وجهين احدهما ان لا يوجد الزمان من بدو الامر وثانيهما ان يرفع وجوده البقائي من بعد الوجود وهذا وان كان ممتنعا لكن لايلزم من امتناع الاخص امتناع الاعم لان رفع الوجود البقائي يتصور من وجهين كما ذكرنا فرفع الوجود البقائي ممكن باعتبار تحققه في ضمن عدم وجود الزمان من بدو الامر قوله موجد جميع الممكنات الصرفة وجب ان يكون خارجا عنه بالضرورة

الزمان بحكم سائر الممكنات [illegible] من حيث عدم الاول [illegible]

تمهيدها لا شبهة في صحة ما مر ولا في صحة ما قيل من ان موجد جميع الممكنات الصرفة وجب ان يكون خارجا عنه بالضرورة والموجود الخارج عنه انما يكون واجبا بالذات

ولا في صحة ما قيل من ان جزء الممكنات الصرفة لا يمكن ان تكون علة فاعلية لها اولا لزم ان يكون علة لنفسه ولعلله
اذ بملاحظة المقدمة المذكورة يحكم كل عاقل بانه لا بد لجميع الممكنات من علة تكون علة لها بالذات وعلى الاطلاق في العلة
بهذه الصفة علة لجميع اجزائه ولا في صحة ما قيل من انه لا يمكن ان يكون ممكن ما من الممكنات منشا لوجوب الممكنات ولا منشا

بحث شبهة ما فوق معلول الاخير

تقرير هذا البرهان ان مجموع الممكنات الصرفة لا بد من ان يكون علتها
الفاعلية والصدور بها عنها اوجزؤها او امرا خارجا عنها فالاول
باطل بالبديهة وكذا الثاني لانه اذا كان جزء ما علة لها يلزم ان
يكون الشيء علة لنفسه ولعلله وهو باطل ايضا فبقي ان يكون علة الممكنات
الصرفة امرا موجودا خارجا عنها والموجود الخارج عن الممكنات
هو الواجب بالذات واورد على هذا الدليل شبهة مشهورة وهي
المسماة بشبهة ما فوق معلول الاخير تقرير الشبهة انا نختار ان
مجموع الممكنات الصرفة علتها جزء ما ولا يلزم كون الشيء علة لنفسه
ولعلله بيان ذلك ان استناد شيء الى شيء يتصور من وجهين
احدهما ان يكون شيء مستندا الى شيء فقط وهذا يتصور في صورة
كون العلة بسيطة والثاني ان يكون الشيء مستندا الى شيء يكون ذلك
الشيء مشتملا على جميع ما يتوقف عليه معلوله اذا تمهد هذا فللقايل
ان يقول ان السلسلة الغير المتناهية نفصلها الى جزئين احدهما
المعلول الاخير وثانيهما جميع ما فوق المعلول الاخير فجميع ما فوق
معلول الاخير امر موجود ويكون علة للمعلول الاخير وكذلك

تفصيل

لامتناع طريان العدم عليها بالكلية ولا في صحة ما قيل من انه لو لم يتحقق الواجب لم يتحقق شيء من الممكنات اذ لا شيء
من الممكنات مستقل بنفسه لا في الوجود ولا في الايجاد واذ لا وجود ولا ايجاد فلا موجود لا بذاته ولا بغيره

از جواز العدم والعدم ... مجموعها ... ممكن ... فلا بد ان يكون علة الممكنات ... واجبة بالذات

تفصيل ما فوق معلول الاخير الى جزئين احدهما الجزء الذي هو
فوق المعلول الاخير وثانيهما جميع ما فوق هذا الجزء وهكذا فلا يلزم
كون الشيء علة لنفسه ولعلله فان قيل مراد المستدل هو انه
لو كان واحد من الاجزاء علة لجميع الاجزاء يلزم المفسدة المذكورة
والذي اختاره صاحب الشبهة هو ان ههنا احتمالا لا يستلزم
المفسدة فان لم يذكر المستدل هذا الاحتمال فلا يكون ترديده
حاصرا وان ذكره فلصاحب الشبهة اختيار هذا الشق ولا يلزم كون
الشيء علة لنفسه ولعلله وهذه الشبهة مندفعة بالمقدمة التي مهدها
المحشي بيان ذلك انه لما كان جميع الممكنات في حكم ممكن
واحد في امكان طريان الانعدام وعدم الوجود راسا فلا بد لها
من علة على الاطلاق والعلة على الاطلاق يكون علة للجميع فاذا
فرض ان الجزء علة على الاطلاق يلزم ان يكون الشيء علة لنفسه
ولعلله وايضا قد مر فيما سبق ان شيئا من الممكنات لا يصح ان يكون
مفيضا لوجود شيء منها لما مر من ان الشيء ما لم يرتفع عنه
جميع انحاء العدم لم يكن واجبا وما لم يكن واجبا لم يكن موجودا او شيء

ليس ... من الشيء ... بطل ... الشبهة

ولاثبات هذا المطلب منهج آخر وهو ان يعتبر مجرد الامكان بان يقال يمكن ان يوجد شئ من الاشياء بالامكان الوقوعي وبعد
من ذلك الامكان يثبت وجود واجب الوجود بالذات باحدى الطرق المذكورة كما لا يخفى على من له ادنى تامل والغرض من هذا التطويل
الاطلاع على البراهين المتعددة على هذا المطلب العالى فان كلا منها مشعلة فى ازالة ظلمة الجهل ولاجتماعها تاثير عظيم
فى تقوية الاعتقاد

من الممكنات لا يصح ان يصير منشاء للوجوب السابق ولا اللاحق
كما عرفت فيجب ان يكون موجودا لواحد من الممكنات موجدا لجميع
ايضا وهذه الشبهة جارية فى البراهين الآتية والجواب الجواب
قوله مجرد الامكان الوقوعي المراد بالممكن بالامكان الوقوعي
هو ما لا يلزم من وقوعه محال والممكن بالامكان الذاتي اعم من
ان يلزم من وقوعه محال ام لا اذا عرفت هذا فنقول يكفي لنا في
اثبات الواجب جل شانه مجرد الامكان الوقوعي لا الوقوع
بالفعل وتقريره انه اذا فرض انه يمكن وجود ممكن بالامكان الوقوعي
فهذا الفرض لا يصح الا مع وجود الواجب تعالى جل شانه بالفعل
لانه لو لم يكن الواجب موجودا بالفعل يلزم عدم تحقق الامكان
الوقوعي لانه على تقدير عدم الواجب تعالى جل شانه يلزم من وقوع
الشئ من الاشياء محال وهو الدور او التسلسل لانه يلزم توقف ايجاد
ما على موجود ما وتوقف موجود ما على ايجاد ما فلم يكن شئ من الاشياء
ممكنا بالامكان الوقوعي ولا باس علينا بان نذكر بعض البراهين
التي في هذا المطلب الاعلى والمقصد الاقصى غير ما ذكره المحشي

منها

برهان الضرورة [illegible]

منها برهان الضرورة من اللاضرورة تقريره ان الممكن باعتبار ذاته
لا يكون له الا سلب ضرورة الوجود والعدم ولهذا احتاج في كل منهما الى
علة فليس بشئ من الممكنات باعتبار ذاته ضرورة وقد ثبت
ان الشئ ما لم يجب لم يوجد ولم يحصل ضرورة الوجود من علته لم يوجد فاذا
لوحظت سلسلة الممكنات متناهية او غير متناهية على سبيل
الاجمال وفرض انه ليس في الوجود واجب بالذات يلزم صدور
الضرورة من اللاضرورة وبالجملة اذا لم يكن في الوجود ضرورة بالذات فمن
اين يحصل ضرورة وجود الممكن فيلزم ان يحصل الضرورة من اللاضرورة
وهذا محال بالبديهة واعلم ان صدور الضرورة من اللاضرورة فيما نحن فيه
مستلزم لصدور الشئ من الاخص من نقيضه بيان ذلك
ان نقيض الشئ سلب ذلك الشئ ورفعه فنقيض ضرورة الوجود هو سلب ضرورة الوجود
وسلب ضرورة الوجود اعم من سلب ضرورة الوجود وسلب ضرورة العدم معا لان
سلب ضرورة الوجود وسلب ضرورة العدم معا لا يتصور ان ينفك عن سلب
ضرورة الوجود وهو ظاهر بخلاف سلب ضرورة الوجود فانه قد يتحقق بدون
سلب ضرورة الوجود وسلب ضرورة العدم معا لان سلب ضرورة الوجود متحقق

في الممتنع ولا يتحقق فيه سلب ض الوجود فيسلب ض العدم معالان

عدم الممتنع ضروري له فاذا فرض انه ليس في الوجود واجب

بالذات يلزم الصدور الض من لاض الوجود والعدم معا ومنها

برهان اللا اولوية ويمكن تقريره من مسلكين احدهما من مسلك

الوجود الابتداي والعدم الابتداي وثانيهما من مسلك الوجود

الثانوي البقائي والعدم الثانوي الطاري فعلى الاول

نقول لو كانت الموجودات منحصرة في الممكنات يلزم الترجيح بلا

مرجح بيان ذلك ان الممكن كما ان وجوده بعلة لكن عدمه بعلة موجودات

الممكنات يكون في سلسلة مترتبة متناهية في جانب سواء الكانت

السلسلة متناهية او غير متناهية ولا يكون هذا البرهان مبنيا على ابطال

التسلسل لانه تمام على تقدير التسلسل وعدمه وكذلك عدمات الممكنات في سلسلة

مترتبة متناهية او غير متناهية في جانب العلل فح لسائل ان يقول لم تحققت

سلسلة الوجود دون العدم ولو قلت لانه تحققت علة سلسلة الوجود

دون سلسلة العدم قلت قد اخذنا جميع السلسلة المترتبة بحيث لا تشذ

عنها علة في جانب الوجود وكذا في جانب العدم فلا معنى ح للان يقال انه

في انه

تحقق علته جانب الوجود لانه قد اخذنا في تمام السلسلة المترتبة في جانب

الوجود وكذلك تمام السلسلة المترتبة في جانب العدم فبعد ذلك

الفرض لسائل ان يقول لم تحققت هذه السلسلة اي سلسلة جانب

الوجود دون سلسلة جانب العدم فيلزم الترجيح بلا مرجح وكذا لو تحققت

سلسلة جانب العدم لسائل ان يسئل ويقول لم تحققت سلسلة جانب

العدم دون سلسلة جانب الوجود فالترجيح بلا مرجح لازم على كل واحد

من التقديرين لكن فيه شيء وهو ان الدليل لا يتم على فرض تحقق

سلسلة جانب العدم دون الوجود لانه اذا فرض تحقق سلسلة

جانب العدم ويقى لم تحققت سلسلة جانب العدم دون سلسلة

جانب الوجود فح لقايل ان يقول تحققت سلسلة جانب العدم

لان سلسلة العدمات قد انتهت الى عدم واجب بالذات بخلاف

سلسلة جانب الوجود لانها لم تنته الى وجود واجب بالذات فالصواب

ان يقتصر في تقرير البرهان على جانب الوجود سواء كان الوجود وجودا

ابتدائيا او ثانويا بان يقال في جانب الوجود الابتدائي لما فرض على

ما هو الواقع تحقق سلسلة جانب الوجود فلسايل ان يسئل لم تحققت

سلسلة جانب الوجود دون سلسلة جانب العدم فيلزم الترجيح بلا مرجح
واما في جانب الوجود الثانوي بان يقال قد اثبتنا ان الشيء في البقاء
ايضا يحتاج الى العلة فعلى تقدير عدم الواجب العياذ بالله علة البقاء
ايضا محتاج الى علة ولكل علة علتها وهكذا الى ان يترتب السلسلة و
كذلك عدم الطاري ايضا محتاج الى علة وعلة علة ايضا محتاجة
الى علة وهكذا الى ان يترتب السلسلة فنقول لم تحققت سلسلة جانب
الوجود الثانوي دون جانب العدم الثانوي فيلزم الترجيح بلا مرجح

برهان الاسد الاخصر

ومنها البرهان الاسد الاخصر وتقريره انا اذا فرضنا سلسلة ذاهبة
الى غير النهاية من الممكنات ولم يكن في الوجود العياذ بالله واجب
الوجود بالذات فنقول لا شيء في تلك السلسلة المفروضة يصح
ان يكون موجودا ما لم يوجد قبله موجود آخر فكل واحد واحد من الآحاد
تلك السلسلة لا يصح ان يدخل في الوجود الا ان يدخل قبله موجود
آخر في الوجود فح نقول كما ان كل واحد واحد من اجزاء تلك
السلسلة لا يدخل في الوجود الا ان يدخل قبله موجود آخر في الوجود
فكذلك الاجزاء بالاسر حالها مثل حال المعلول الاول في انها لا يصح

ان يدخل

ان يدخل في الوجود الا ان يدخل قبله شيء آخر في الوجود فيلزم وجود
الواجب بالذات لان الموجود عن خارج عن تلك السلسلة
هو الواجب بالذات وبالجملة اذا لاحظ العقل سلسلة الممكنات
اجمالا يحكم بانه لا شيء في تلك السلسلة متعينا بالوجود واذا لم يكن
في الوجود موجود ليتعين بالوجود فمن اين يحصل الوجود ومن اين
يجيء الوجود

برهان التضايف

ومنها برهان التضايف وتقريره اذا تسلسلت
العلل ولم يكن في الوجود واجب الوجود فكل احد واحد مما هو فوق
معلول الاخير متصف بالعلية بالقياس الى تحته والمعلولية بالقياس
الى فوقه فجميع ما فوق معلول الاخير متصف بالعلية والمعلولية معا والمعلول
الاخير متصف بالمعلولية فقط فيلزم زيادة عدد المعلولية على عدد
العلية بواحد وهو محال لان المتضايفين الحقيقيين يجب تكافؤهما
في الوجود فيلزم ان يكون في الوجود فيلزم ان يكون في الوجود موجود
متصف بالعلية فقط ليستقيم تكافؤ الواجب بين عدد العليات
والمعلوليات والامر المتصف بالعلية دون المعلولية باعتبار
وجوده في نفسه هو الواجب بالذات فثبت من هذا البرهان ان ال

احدهما اثبات الواجب بالذات وثانيهما بطلان التسلسل لان اذا
ثبت وجود الواجب بالذات فيلزم انتهاء سلسلة الوجودات
الى الواجب بالذات فلم تكن السلسلة ذاهبة الى غير النهاية بل هي
منتهية الى الواجب بالذات فان قيل اذا ترامت السلسلة الى
لا نهاية له فالمعلول الاخير له معلولية والعلية المتضايفة لها هي
القائمة بعلة ذلك المعلول الاخير وهكذا كل معلولية في تلك السلسلة وبالجملة
ان اريد انه يلزم زيادة المعلولية على العلية بواحد سواء كانت
تلك المعلولية مضايفة ام لا فنقول لانم محاليتها وان اريد انه
يلزم زيادة المعلولية المضايفة فلم يلزم اصلا لان كل معلولية يكون
بازائها العلية القائمة بعلة ذلك المعلول المتصف بالمعلولية
قلت كما ان العقل يحكم بانه يمتنع تحقق احد المتضايفين بدون
الآخر كذلك يحكم بانه يمتنع زيادة عدد احد المتضايفين على عدد
آخر لانه لا يجوز بازاء امر مضايف حقيقي واحد مثلا لا يكون بازاء
علية واحدة الا معلولية واحدة فلو تكثرت العلية تكثرت المعلولية
حسب تكثر العلية وفي صورة التسلسل المذكور يلزم زيادة عدد المعلولية

احد المتضايفين على عدد الآخر كما عرفت فان قيل لا يلزم زيادة عدد المعلولية
على عدد العلية كما ذكرتم لان المعلول الاخير علته هي مجموع ما فوق
معلول الاخير مفصل الى جزئين احدهما معلول والآخر علة
وهكذا فلم يلزم الزيادة المذكورة قلت لا نزاع في ذلك بل المقصود
هو انه لما كانت السلسلة سلسلة ترتيبية فيكون احاد تلك
السلسلة بحيث يكون كل سابق منها علة للاحق منها وان
كان السابق علة ناقصة بالقياس الى اللاحق ثم الزيادة
المذكورة انما يلزم بهذا الاعتبار لا مطلقا فاعترض على ذلك
البرهان بانه ان اريد ان عدد المعلولية يلزم ان يكون زايد
اعلى عدد العلية في الخارج فهو باطل لان العلية والمعلولية
لا وجود لهما في الخارج وان اريد انه يلزم في الذهن فهو باطل
ايضا لان هذا انما يلزم اذا لاحظ الذهن جميع عدد العلية
وجميع عدد المعلولية ولما كانت العليات والمعلوليات
غير متناهيتين فلم يقدر الذهن على ملاحظتها وهذا الاعتراض
ساقط لان الملاحظة الاجمالية كافية في ذلك الحكم والذهن

وان لم يقدر على ملاحظة الامور الغير المتناهية مفصلة لكنه قادر على ملاحظتها
اجمالا والملاحظة الاجمالية كافية في ذلك الحكم والاذهان العالية قادرة
على ملاحظة الامور الغير المتناهية مفصلة عند الحكماء فيلزم الزيادة
المذكورة في الاذهان العالية ومنها ما سنح لي فليمهد اولا مقدمتين
الاولى ان كل فرد بالنظر الى طبيعته عرضي لها ومتاخر عنها فلا يجوز ان
يكون طبيعة من الطبايع معلولة لفردها والثانية ان الممكن منحصر
في الجوهر والعرض بالاتفاق والبرهان اما بالاتفاق فهو ظاهر واما بالبرهان
فلان كل ممكن من الممكنات لا يخلو من ان يكون باعتبار ذاتها
وحقيقتها المرسلة محتاجا الى الموضوع ام لا الاول العرض والثاني
الجوهر فيكون كل ممكن اما جوهرا او اما عرضا على ما ذكره الشيخ في الطبيعيات
رياس الشفا فبعد تمهيدهما نقول ان العرض باعتبار طبيعته
محتاجا في وجوده الى الجوهر الامر دار وطبيعة الجوهر معلولة
ايضا ولا يجوز ان يكون علتها الفرد المندرج تحتها فيجب ان يكون
علة طبيعة الجوهر امرا موجودا خارجا عن سلسلة الممكنات والموجود
الخارج عن سلسلتها هو الواجب الوجود بالذات فان قيل

لم لا

لم لا يجوز ان يكون بعض افراد الجوهر مستندا الى بعض آخر منها
ويذهب التسلسل الى غير النهاية ومحالية التسلسل غير ماخوذة في
البرهان قلت هذا ليس بمقابلة لما قلنا في البرهان لانا كلامنا في
علة الطبيعة لا في علة الفرد فكما ان الفرد موجود كذلك الطبيعة ايضا
موجودة بل الطبيعة متقدمة على الفرد فيكون الوجود منسوبا اليها
اولا ثم ينسب الى الفرد قيل واقول لنا ان نستدل على اثبات
الصانع بانه لو لم يكن في الموجودات واجب الوجود بالذات
لم يتحقق موجود فان الممكن الموجود لم يوجد بنفسه فله موجد موجود
لاستحالة ان يكون غير الموجود الخارجي موجد الموجود الخارجي
وهكذا القول في موجده والفرد مستحيل لامتناع ان يكون كل
من الشيئين متقدما على نفسه بمرتبتين او مراتب فلموجده موجد
آخر موجود وهكذا لا الى نهاية وهو يستلزم ان يكون الكل
مساويا لجزئه والجزء لجزئه وهكذا لا الى النهاية واستحالته
بديهية بيان الملازمة ان الكل مبداء من موجود معين غير مساو
فرضا فاذا قطعنا النظر عن المبداء يكون الباقي غير مساو ض

برهان آخر

فيكون الكل مساويا للباقي والا لزم تناهيهما على فرض التطبيق ثم
نقول اذا قطعنا النظر عن مبداء الباقي يكون الباقي منه غير متناه
وهو ايضا مساو بالكل والا لزم تناهيهما على فرض التطبيق وهكذا نقول
في الباقي من الباقي الثاني والثالث والرابع لا الى نهاية فيلزم مساوات
الكل لكل منها فثبت انه لو لم يكن في الوجود واجب الوجود لم يتحقق موجود
قطعا لاستلزام تحققه المحال انتهى وفيه نظر اما اولا فلان هذا المحال
لزم من كون السلسلة غير متناهية لا من عدم تحقق الواجب تعالى
من ذلك علوا كبيرا الا ان هذا المحال يلزم بعد فرض تحقق الواجب ايضا
لانا اذا فرضنا ان الواجب موجود ومع ذلك سلسلة الممكنات غير متناهية
يلزم هذا المحال بعين هذا الدليل فالحاصل لزم من وجود السلسلة الغير
المتناهية سواء فرض مع ذلك وجود الواجب ام لا الا ترى ان الحكماء
بعدما اثبتوا الواجب تعالى يقولون بان التسلسل انما يكون محالا بشرطين
احدهما الترتيب وثانيهما الاجتماع فلو لم يتحقق احد الشرطين وتحقق
الاخر فلا يكون التسلسل محالا فظهر انه قد يجتمع التسلسل مع وجود الواجب
عندهم في بعض الصور الا ان يقال ان هذا الدليل لما ابطل كون
سلسلة

سلسلة الممكنات غير متناهية فبقي ان يكون سلسلة الممكنات متناهية
فلا بد من وجود الواجب تعالى والا يلزم ان يكون الممكن الذي في انتهاء
تلك السلسلة المتناهية يصير موجودا بلا علة او يوجد نفسه وكلاهما محال
واما ثانيا فلان اللازم حقيقة وفي نفس الامر على تقدير فرض سلسلة
غير متناهية ليس هو تساوي الكل والجزء لانه فطري الاستحالة
بل اللازم في نفس الامر بحكم برهان التطبيق هو تناهي ما فرض غير متناه
الا ان يقال غرضه ان تساوي الكل والجزء يلزم على تقدير صحة كون
سلسلة الممكنات غير متناهية في نفس الامر واعلم ان بعض المحققين
من العرفاء ذكر في بعض رسائله الخاص والعام من الامم المختلفة متى
وجدوا في الدهور المتمادية قوما متفقين على عقيدة واحدة في وضع
من الاوضاع ثم لم يكن موجبا العقل او فعله فان اتفاقهم عليها
يقوم مقام الشواهد العيانية التي يستغنى في تصحيحها عن الادلة
العقلية ويصير المنازع لها والمعروض عن قبولها معدودا من جملة
المتجاهلة وهذا صريح في ان مثل هذا الاتفاق مفيد لليقين فنقول
قد وقع اجماع اشرف العقلاء واعقلهم كالانبياء على وجود الواجب تعالى

ووقع من الحكماء الكرام والعلماء العظام ايضا الاجماع على وجود
الواجب بالذات والعقل القراح يحكم حكما على البت على استحالة
اجتماعهم على الكذب وهذا انواع آخر من البرهان على اثبات الواجب
بالذات وهذا البرهان يمكن اجراءه في ساير الصفات الكمالية
ايضا تنبيه كل من رفض غشاوة الوهم والفساد ودخل في زمرة
اهل الرشاد وراجع وجدانه لا من طريق الاعتياد ولم يكن في
منشاء الاعتقاد على وجود اله العالم في الازال والآباد يحكم بان
منكر اله العالم لا ينكر الا باللسان مخالفا لما في الصدور
والجنان على ما قال امير المؤمنين وامام المتقين ويعسوب
الدين صلوات الله عليه وعلى اولاده الطاهرين اجمعين
فهو الذي تشهد له اعلام الوجود على اقرار قلب ذي الجحود وهذا
ظاهر في ان معرفة الله تعالى فطرية وحاصلة لكل احد وان جحد
وانكر طايفة فليس انكارهم الا باللسان من دون مراجعة
الوجدان ويشهد بذلك ايضا ما روي ان زنديقا دخل
على الصادق عليه فسأله عنه عن دليل اثبات الصانع
فاعرض عنهم

فاعرض عنهم التفت اليه وسأله من اين اثبات وما قصتك
فقال الزنديق اني كنت مسافرا في البحر فعصفت عليها
الريح وتقلبت بنا الامواج فانكسر سفينتنا فتعلقت بساجة منها
ولم يزل الموج تقلبها حتى قذفت الى الساحل فنجوت عنها فقال ع
ارايت الذي كان قلبك اذا انكسرت السفينة وتلاطم عليكم الامواج
فزعا عليه مخلصا له في التضرع طالبا منه النجاة فهو الهك فاعترف
الزنديق بذلك وحسن اعتقاده وذلك من قوله تعالى واذا مسكم الضر
في البحر الاية ولهذا ترى كل الناس يفر الى جناب اله العالم في المصائب
والمصايب ويرجو منه النجاة والخلاص والحق ان اصل معرفة وجود
اله العالم فطرية حاصلة لكل احد لكن اثبات ان وجوده واجب
بالذات واثبات ساير الصفات والاحوالات نظري يتم بيانه
على النحو الذي قرره الحكماء الكرام والعلماء العظام فالبراهين المذكورة
انما يكون براهين باعتبار اثبات واجب الوجود بالذات لا
باعتبار اصل وجود اله العالم تكملة اعلم ان البراهين المذكورة
في اثبات الواجب كلها يتوقف كلها على اثبات ان الممكن

الاولوية الذاتية

لا يوجد الا بعلة ولا يجوز وجوده بذاته ولا بالاولية الذاتية والبراهين
الماخوذة فيهما الضرورة والوجوب تتوقف على نفي الاولية الخارجية
فلا بد لنا من اثبات مطالب ثلاثة الاول ان الممكن لا يجوز
وجوده الا بعلة خارجة عنه والثاني نفي الاولية الذاتية والثالث
نفي الاولية الخارجية واستدل الشيخ في الشفاء على المطلب
الاول بان ماهية الممكن ان كانت كافية في كونه موجودا كان واجبا موجودا
دائما وان لم تكف احتاج الى غيره وهو العلة واعترض عليه بانه ان اريد
بالكفاية الكفاية في لزوم الوجود فنختار انه غير كاف وان اريد الكفاية
في صحة الاتصاف بالوجود فنختار الكفاية ولا نسلم استلزام
ذلك العلة بل غايته لزم ان يعرضه الوجود فيصير موجودا بلا علة وهل
الكلام الا في هذا وهذا اول المسئلة والمجوز وجود الممكن بلا علة
ان يجوز هذا بل هذا ذاك بعينه وهذا الاعتراض ساقط لانه
اذا كان الممكن كافيا في صحة الاتصاف بالوجود فلا بد ان يكون
ذات الممكن كافية في لزوم الوجود لان كل صفة ثابتة للشيء
بالنظر الى ذاته يجب ان يكون لازمة له غير منفكة عنه باعتبار ذاته

كالزوجية

كالزوجية بالنسبة الى الاربعة وفي الاشارات استدل بان
ما جعله في نفسه الامكان فليس يصير موجودا في ذاته فانه ليس
وجوده من ذاته اولى من عدمه من حيث هو ممكن فان صار احدهما
اولى فلحضور شيء او غيبته فوجود كل ممكن الوجود هو من غيره وتقرير هذا
الكلام على ما قرره المحقق الطوسي قدس سره ان الممكن اما ان
يحتاج ذاته في ان يكون موجودة الى غيرها ولا يحتاج والثاني
باطل لاستحالة ترجيح احد الشيئين المتساويين من غير مرجح
فاذن الاول حق والشيخ اشار بقوله فليس يصير موجودا من ذاته
الى فساد القسم الثاني وبقوله فانه ليس وجوده من ذاته اولى
من عدمه من حيث هو ممكن الى استحالة الترجيح من غير مرجح وبقوله
فان صار احدهما اولى فلحضور شيء او غيبته الى ان الحق هو
القسم الاول انتهى ما افاده المحقق بالفاظه واعلم ان هذا
البرهان هو البرهان المشهور من ان الممكن ما يتساوى نسبة
الوجود والعدم الى ذاته فلو وقع احدهما بدون علة خارجة
عن ذاته يلزم الترجيح بلا مرجح وهذا فطري البطلان واعترض

عليه بان الطرف العدمي لما لم يكن له تميز فلم يتصور له نسبة الى شيء فضلا
عن تساوي النسبة والجواب عنه ان الطرف العدمي وان لم يكن له
تميز في الخارج لكن له تميز في العقل لان العدم له حظ من الوجود العقلي
وتساوي نسبة الوجود والعدم الى ذات الممكن انما هو في العقل
بمعنى ان العقل اذا لاحظ ذات الممكن ولاحظ الوجود والعدم
يحكم بان الممكن بما هو ممكن يتساوي نسبة الوجود والعدم
الى ذاته وايضا تخصيص الاعتراض بالعدم ليس بشيء لانه كما
ان العدم ليس له تميز في الخارج كذلك الوجود ليس له تميز في الخارج لان
الوجود ليس موجودا في الخارج وليس عروض الوجود الا في الذهن
على ما حقق في موضعه ومعنى تساوي نسبة الوجود والعدم الى
ذات الممكن هو عدم اقتضاء ذات الممكن شيئا منهما لا انها
يقتضي تساوي النسبة المذكورة حتى يرد عليه انه اذا اقتضى الممكن
تساوي النسبة المذكورة فلا يتصور ان يترجح الوجود او العدم
بعلة خارجة عنه ايضا لان المتنافيين يستحيل اجتماعهما ولو
بالغير علة واستوضح ذلك بمن كفى الميزان والمطلب الثاني

وهو

وهو نفي الاولوية الذاتية فنذكر اولا ان الاولوية الذاتية لها
تفسيران احدهما اقتضاء ذات الممكن رجحان احد الطرفين بالقياس
الى ذاته اقتضاء غير بالغ حد الوجوب ورجحانا غير بالغ حد الوجوب
وثانيهما كون احد في الممكن اليق بالنسبة الى الذات لياقة
غير بالغة حد الوجوب ولا يكون تلك الاليقية باقتضاء اصلا
لا من حيثية الذات ولا من حيثية غيرها وعلى كلا التقديرين
يكون الاولوية كافية في وجود الممكن ويكون الممكن موجودا
بها واستدل المعلم الثاني على هذا المطلب الثاني بانه
لو حصل سلسلة الوجود بلا وجوب يكون مبداؤها ممكنا حاصلا
بنفسه لزم الى ايجاد الشيء نفسه وذلك فاحش واما صحة
عدمه بنفسه وهو افحش بيان ذلك انه على تقدير وجود الشيء
بالرجحان والاولوية الذاتية يكون متصفا بالوجود وليس مع
عينه لكونه ماهية ممكنة ويكون الذات منشاء رجحان الاتصاف
به فيكون علة اذ لا معنى بالعلة الا ما يترجح المعلول به فيكون
علة الاتصاف به فيكون علة الاتصاف نفسه فيكون الشيء

موجد نفسه وهو لط لان الشيء المفيض الوجود يجب ان يكون موجودا
حتى يصح منه افاضة الوجود فيلزم ان يكون الشيء قبل وجوده موجودا هو
ظ ولما فرض عدم بلوغ رجحان الوجود الى حد الوجوب فيجوز عدمه
مع بقاء الرجحان اذ لو لم يجز عدمه مع بقاء الرجحان كان بالغا
حد الوجوب وقد فرض عدم بلوغه اليه هف فح يجوز عدمه مع بقاء
الرجحان فيلزم جواز عدمه بلا سبب لانه فرض جواز عدمه مع بقاء
سبب الوجود ولا يصلح للعلية العدم الا عدم ما هو علة الوجود وعلة الوجود
فرض بقاءها فثبت جواز العدم بلا سبب وهو ظ وظهر من هذا انه
لو حصل سلسلة الوجود بلا وجوب ويكون مبداءها ممكنا حاصلا بنفسه
يلزم ايجاد الشيء نفسه وصحة عدمه بنفسه جميعا لا احدهما على ما هو ظ
كلام المعلم الثاني الا ان تحمل كلامه على منع الخلو دون الجمع فان قيل
قرر الرئيس ابو علي ابن سينا وغيره من الرؤسا ان المهتية بنفسها
لا بوجودها علة للوازمها فعلة الامكان مثلا نفس مهتية الممكن
لا وجودها ولهذا يجوز تقدم الامكان علي الوجود بمراتب لان الشيء
المعلول امكن فاحتاج فاوجب ووجب فاوجد فوجد فبناء

علي

على هذا لم لا يجوز ان يكون الوجود من لوازم المهتية فيكون المهتية
علة للوجود بنفسها فلا يجب ان يكون مفيد الوجود موجودا قلت
هذا السؤال اورده الشيخ فى المباحثات فقال اذا كان جاز ان
يكون مهية علة للوازمها لانها مهتية لا لانها موجودة فلم لا
يجوز ان يكون واجب الوجود مهتية وتلك المهتية توجب الوجود
لها حتى يكون الوجود معلول المهتية فلم يكن الوجود واجبا ثم
اجاب فقال ان المهتية اذا كانت لذاتها علة للشيء كان ذلك
الشيء لازما لتلك المهتية كيف كانت المهتية موجودة او معدومة
فمهتية المثلث علة لتساوي زواياها القائمتين فان كان المهتية
موجودة كان التساوي موجودا وان كانت معدومة كان معدوما
فلازم المهتية كالمهتية تابع لها في الوجود والعدم فلو كانت
مهتية علة بنفسها لوجودها لزم ان يلزمها الوجود باي وجه
فرضت المهتية واذا كانت المهتية معدومة لزمها الوجود مع
العدم كسائر لوازم المهتية فيلزم ان يكون تلك المهتية موجودة
معدومة معا واعلم ان هذا الجواب انما ينفي كون الوجود لازم

المهية بالنسبة الى الامور التي كانت معدومة ثم توجد كما في
الممكنات الحادثة لامطلقا لان غاية ما يلزم من ان يكون
الوجود لازم المهية ان يكون تلك المهية موجودة ازلا وابدا
ولم يكن لها عدم اصلا والجواب التام العام هو ان نقي ان من قال
لازم المهية لازم لها ويستند اليها لانها مهية لا لانها موجودة
ليس مراده ان المهية المنفكة عن الوجود علة للازمها لان
المهية المنفكة عن الوجود ليست الا تخمينا محضا بل المراد ان
المهية التي يكون علة للوازمها يكون مخلوط بالوجود لكن الوجود
ليس له دخل في ثبوت لازم المهية لها وبالجملة ليس الوجود
مما يتوقف عليه ثبوت لازم المهية لها والحاصل ان الامر
الذي لا يكون مخلوطا بالوجود امر تخمينى لا يثبت له شيء
اصلا ويسلب عنه جميع الاشياء حتى نفسه فالامر الذي يكون
علة لشيء لا يتصور عليته الا بعد تحصيله تحصله وتميزه
والتحصيل والتميز لا يكون الا بعد الوجود ولهذا يكون
الوجود شبيها بالذاتيات باعتبار ان الشيء كما يمتنع انفكاكه

عن

عن الذاتيات كذلك يمتنع انفكاكه عن الوجود وتحقيق عروض
الوجود للمهية امر عسر لا يليق المقام بذكره فلو كان الوجود
لازم المهية لشيء من الحقايق يلزم ان يكون المهية مخلوط
بالوجود قبل كونها موجودة هذا هو الوجه العام واما الوجه
الخاص بالواجب فبان نقي ان كون الوجود من لوازم المهية
بالقياس الى الواجب ممتنع بناء على البراهين الاتية على
كون الوجود وساير الكمالات يجب ان يكون عينا في الواجب
تعالى ولازم المهية زايد عليها فلا يجوز ان يكون الوجود
من لوازم المهية بالنظر الى الواجب وللمحقق الدواني
وجه لابطال الاولوية الذاتية اورده غياث المدققين
في شرح اثبات الواجب لابيه ثم اورد عليه ايرادات
ولا باس بان ننقل بعبارته قال فيه ثم ان المجادل
الجليل اتى بدليل عليل فقال اذ كان وجوده مثلا راجحا
على عدمه بالنظر الى ذاته لكان عدمه بالنظر الى ذاته ممتنعا
لان رجحان احد الطرفين يستلزم مرجوحية الطرف الاخر

ومرجحية يستلزم امتناعه فان امتناع ترجيح المرجوح بديهي فرجحان
الوجود نظرا الى ذاته يستلزم امتناع العدم نظرا اليه وهو يستلزم وجوب
الوجود فما فرضنا غير منته الى حد الوجوب منته اليه هف واقول انه
لعمرك تعليل عليل معلول ودليل مقدوح مدخول وهو منقوض اجمالا او
وتفصيلا اما الاول ولانه في الممكن فان الرجحان كما ينافي المرجوحية
ينافي التساوي فلو وجد ما يساوي الوجود والعدم نظرا اليه لزم الرجحان
المساوي ولا يظهر بينهما فرق في الخلف واما ثانيا فلانه منقوض بلوازم
مقتضيات الماهيات كبرودة الماء مثلا واما الثاني اولا فلان
غاية ما لزم ان يكون العدم ممتنعا نظرا الى ذاته وظاهر انه لا يستلزم
ذلك ان يكون ممتنعا مطلقا بحيث لا يقع ولم لا يجوز ان يقع بترجيح
غالب من خارج اما بازالة المرجوحية او بدونه فان المرجوحية نظرا
الى الذات لا ينافي الراجحية نظرا الى الغير فان غلب وقع كما ان
التساوي نظرا الى الذات لا ينافي الرجحان بالغير ولا يخفى ان
ما اشرنا اليه من زوال المرجوحية مبني على ما اورده في حواشيه على
الشرح الجديد للتجريد ازاحة من انه جوز ان يكون الراجحية الذاتية
بطريق

بطريق الرجحان وفيه ما فيه على ما اوضحنا في حواشيه واما ثانيا
فلورود الايراد ايضا من الترديد في المراد بالرجحان نظرا الى
الذات انتهى كلامه وفيه نظر اما اولا فلان قوله فان الرجحان
كما ينافي المرجوحية ينافي التساوي ليس بشيء لان التساوي على
ما مر سابقا هو عدم اقتضاء الممكن شيئا من الوجود والعدم لا انه
يقتضي التساوي حتى يلزم الفساد بخلاف الرجحان فان معناه
اقتضاء الذات الرجحان او لم يقتض ويكون لا تيقافا ذاتيا يقتضي
الممكن رجحان احد طرفيه او تحقيق الرجحان بدون الاقتضاء
فمع وجود ذلك الرجحان يجب ان يكون الطرف الاخر مرجوحا
ولا يجوز ان يكون الطرف الراجح مرجوحا بالغير والمرجوح راجحا
بالغير لان المتنافيين لا يجتمعان واستوضح ذلك من كفي
الميزان فظهر الفرق بين الرجحان والتساوي والحاصل ان مراد
المستدل انه اذا كانت الذات كافية لرجحان الوجود فيلزم ان
يكون الوجود راجحا والعدم مرجوحا وفي زمان رجحان الوجود
لا يمكن العدم الذي يكون مرجوحا والا يلزم امكان اجتماع العدم

المرجوح مع الوجود في آن واحد وكما ان اجتماعهما بالفعل في آن
واحد محال فكذلك امكان اجتماعهما في آن واحد لان امكان
المحال محال بل لو امكن فانما يمكن بعد زمان رجحان الوجود مثلا
فهذا القسم من العدم وهو العدم في زمان رجحان الوجود لا يكون
ممكنا واذا لم يكن العدم في زمان رجحان الوجود يكون ممتنعا فيه

يلزم ان

واذا امتنع العدم في ذلك الزمان يلزم ان يكون الوجود واجبا
في ذلك الزمان فيلزم ان يبلغ ذلك الوجود الراجح درجة الوجوب
وقد فرض غير بالغ درجته هف واما ثانيا فلان قوله فلانه منقوض
بساير مقتضيات المهيات كبرودة الماء مثلا مدفوع لان
مقصود المستدل هو ان مع تحقق رجحان الذاتي لاحد الطرفين
يجب ان يكون الطرف الآخر مرجوحا وليس الكلام في اقتضاء
الرجحان لان اقتضاء الرجحان الذاتي غير الرجحان الذاتي
ولا نزاع في انه يجوز ان يكون لشيء اقتضاء ناقصا ومع ذلك
يقع خلاف مقتضاه من خارج كالماء مثلا فانه قد يجب اتصافه
بالحرارة مع انه مقتضي طبعه البرودة بناء على ان اقتضاء البرودة

ليس

ليس اقتضاء تاما بل يلزم من كونه مخلي بالطبع حتى يحصل البرودة
ونظير ذلك كثير كالحجر المتحرك الى الفوق قسرا فان طبيعته طبعه
مقتضي الحركة الى المركز واما ثانيا فلان قوله فلان غاية ما لزم ان
يكون العدم ممتنعا نظرا الى فاته وظ انه لا يستلزم ذلك ان
يكون الآخر ممتنع مطلقا بحيث لا يقع الخ مقدوح لان المستدل
لم يدع ان الطرف الآخر ممتنعا مطلقا بل ادعى ان مع تحقق
الرجحان الذاتي لاحد الطرفين يكون الطرف الآخر مرجوحا
فما دام الرجحان متحقق لاحد الطرفين يكون الطرف الآخر
مرجوحا لان رجحان احد الطرفين يستلزم مرجوحية الطرف
الآخر فاذا كان الرجحان بالنظر الى الذات يتحقق المرجوحية
بالنظر الى الذات فالمرجوح مع كونه مرجوحا يمتنع ان يكون
راجحا لانه يمتنع ترجيح المرجوح وهو بديهي لا يقبل المنع
فاذا امتنع وقوع المرجوح يكون وقوع الطرف الراجح
واجبا فانا فرضنا غير منته الى حد الوجوب يكون منهيا الى
حد الوجوب هف وقوله اما ارادته المرجوحية او بدونه مرفوع

ايضا لان المفروض هو ان وجود الممكن بالاولوية الذاتية
والرجحان الذاتي وكلام المستدل في انه اذا وجد الشيء بالرجحان
الذاتي فما دام الراجح يكون الرجحان الذاتي متحققا يكون
الشيء موجودا والطرف الآخر يكون مرجوحا فما دام الراجح
يكون راجحا يكون المرجوح مرجوحا فالكلام في صورة تحقق
الراجحية والمرجوحية لا مطلقا فاذا فرض زوال المرجوحية
يلزم الخروج عن محل النزاع وقوله فان المرجوحية نظرا الى
الذات لا ينافي الراجحية نظرا الى الغير قد عرفت فساده و
في قوله كما ان التساوي نظرا الى الذات الخ وقوله الا انه
لا يمكن ان يبقى ان كلامه في الحاشية القديمة جدلي قوله و
اما ثانيا فلو ورد الايراد الظاهر الترديد في المراد بالرجحان نظرا
الى الذات كان مراده انه لقائل ان يقول اريد من الرجحان
بالنظر الى الذات الرجحان البالغ حد الوجوب فهو
باطل لان من قال بان الممكن يجوز وجوده بالرجحان الذاتي
قال بان ذلك الرجحان يلزم ان لا يبلغ درجة الوجوب

والا

والا يلزم الوجوب الذاتي وان اريد من الرجحان الذاتي
الرجحان الغير البالغ حد الوجوب فلا يلزم من ذلك ان يكون
الطرف المرجوح ممتنعا بالذات واذا لم يصر الطرف المرجوح
ممتنعا بالذات لم يلزم ان يكون الطرف الراجح واجبا لان
ما تقرر هو ان امتناع احد الطرفين يستلزم الوجوب الطرف
الآخر لا ان مرجوحية احد الطرفين مستلزمة لوجوب الطرف
الآخر والجواب عن هذا الاعتراض ان المراد من الرجحان
هو الرجحان الغير البالغ حد الوجوب في اول النظر لكن لما كان
رجحان احد الطرفين مستلزما لمرجوحية الطرف الآخر وقد بينا
مشروحا ان مرجوحية احد الطرفين مستلزمة لانتهاء طرف الراجح
الى حد الوجوب فيلزم في ثاني النظر ان يبلغ الرجحان الذي
فرض انه غير بالغ حد الوجوب فلا نطول باعادته والمطلب
الثالث وهو نفي الاولوية الخارجية فنذكر اولا ان الاولوية
الخارجية معناها ان كل معلول يستند الى علة غير ذاته ويستفيد
الوجود من ذلك الغير بطريق الاولوية بمعنى ان وجوده لا يجب

عن ذلك الغير بل يصير اولى او اولوية غير بالغة حد الوجوب و
برهان ابطال هذا الاحتمال انه تحقق اذا تحققت علة وجود
الشيء بتمامها فاما ان يتساوى وجوده وعدمه فيكون حاله
مع تمام العلة كحاله لا معها فلا يكون ما فرض علة ومرجحا علة و
مرجحا هف واما ان يترجح الوجود من غير ان يبلغ الى حد الوجوب
فح لا يخ من ان يكون طرف العدم ممكن الوقوع مع فرض تحقق
علة الوجود بتمامها او لا يكون ممكن الوقوع فان لم يكن ممكن الوقوع
يلزم ان يكون ما فرض غير بالغ حد الوجوب بالغا حد الوجوب
هف وان كان ممكن الوقوع مع تحقق علة الوجود بتمامها
يلزم صحة عدمه بنفسه بيان ذلك انه فرض صحة عدمه مع تحقق
علة الوجود بتمامها ولا يصح لعلية العدم الا عدم ما هو علة الوجود
لان عدم الشيء الممكن يرجع الى انه لم يتحقق علة وجوده وعلة
الوجود قد فرض تحققها بتمامها فيثبت جواز العدم بلا سبب
واقامة هذا البرهان بهذا الوجه على هذا المطلب مما تفطنت به
واستدل ايضا بانه لو وجد الممكن من علة غير موجبة لم يكن ترجحه

لوجوده

لوجوده فامكن عدمه معها فعدمه اما بنفسه وهو محال او بعلة
فاجتمع عليه علتان مرجحتان احديهما للوجود والاخرى للعدم فاما
ان يتساوى الرجحانان فوقوع الوجود برجحانه دون العدم
او بالعكس يكون ترجيحا من غير مرجح فيرتفع ان عن الممكن
وهو محال او يترجح رجحان العدم فلا يمكن وجوده فانه لزم علية
المغلوب حال كونه مغلوبا وقد فرض انه قد وجد هف او يترجح
رجحان الوجود فلا يمكن عدمه فوجب الوجود وهو المط فان
كان خلاف المفروض واستدل ايضا بان الممكن لما لم يوجد
الا بعلة وجب ان يجب وجوده بها حتى يوجد والا فان لم
يترجح وجوده على عدمه بسبب تلك العلة لم يوجد بها ضرورة وانه
ترجح ولم يبلغ الى حد الوجوب فرضنا وقوعه مع هذا تارة
وعدمه اخرى فاما ان لا يتفاوت رجحانه بحصول العلة
في الحالين اصلا لزم الترجيح بلا مرجح وان تفاوت كان ذلك
لعلة مختصة بحال الوجود منضمة الى العلة الاولى ويكون وجود
الممكن من مجموعهما الا من العلة الاولى فقط وقد فرض ذلك هف

مع انا نقول بعد انضمام العلة الثانية الى العلة الاولى ان وجب
الممكن فهو المراد وان لم يجب فرضنا وقوعه معهما تارة وعدمه
معهما اخرى وتحقق علة ثالثة وننقل الكلام اليه حتى يلزم التسلسل
الى ولم يرتفع الترجح فوجود الممكن عن علته من غير ان يجب بها
وهو المط وقد اعترض عليه المحقق الدواني في الحاشية القديمة
بوجوه الاول ان الممكن ما يجوز لذاته الوجود والعدم لا ما
يجوز له الوجود تارة والعدم اخرى بل قد يمتنع ذلك كالزماني
على راي الفلاسفة فلا يلزم من استلزام وقوعه تارة وعدمه
اخرى الى استلزام وجوده عن العلة من غير ان يجب بها الى
واجب اولا بانا نفرض وجوده مع العلة تارة وعدمه معها اخرى
في جميع الازمنة ولا يخفى امكان الفرضين لعدم الانتهاء
الى حد الوجوب ويتم البرهان ورد بان الفرضين ليس
بينه وبين ان العلة مرجحة للوجود وغير مرجحة للعدم وثانيا بانه
اذا ثبت هذا الحكم في بعض الممكنات التي يجوز وجودها تارة
وعدمها اخرى ثبت في كل معلول اذ البديهة لا تفرق بين

ممكن

ممكن وممكن في هذا الحكم ورد بان دعوى البديهة غير مسموعة لان تلك
المقدمة التي ادعاها المجيب ليست جلية ولا بينة الثاني ان هذا
الدليل لا يجري في الامور الآنية والثالث ان اللازم من عدم
الانتهاء الى الوجوب ان يحتاج الطرف الراجح على فرض وقوعه
في بعض الاوقات الى مرجح فقط لا الى مرجح اخر وعلى فرض وقوعه في
بعض ذلك البعض فقط الى مرجح ثالث وهكذا ومن البين انه
لا يجتمع تلك التقادير باسرها في الواقع حتى يلزم اجتماع المرجحات
الغير المتناهية في الواقع اجيب بان المحتاج الى مرجح ليس فرض
وقوعه في بعض الاوقات المرجح دون بعض حتى لو فرض وقوعه
في بعض ولا وقوعه في اخر منهما دون بعض يحتاج الى مرجح ولو
فرض وقوعها في جميعها لم يحتج الى مرجح بل المحتاج الى المرجح الثاني
هو وقوعه مع المرجح الاول مع امكان عدم وقوعه معه وهكذا
حكم ساير المرجحات فاستلزم وقوعها جميعا واعلم انه يمكن توجيه
الدليل بحيث لا يرد شيء من الايرادات المذكورة وتقريره انه
لو جاز وجود الممكن بعلة مرجحة غير موجبة فاذا اخذ الممكن مع

مع

العلة بدون انضمام امر آخر اليه فاما ان يجوز العدم مع بقاء
علة الوجود بتمامها اولا و على الثاني يلزم الوجوب و قد فرض
غير واجب و على الاول نفرض وقوع عدمه ايضا مع وجوده
غير ان يتغير علة الوجود عن حالها فعدمه اما ان يقع مرجوحا
اي مع بقاء رجحان الوجود لزم وقوع المرجوح حال كونه
مرجوحا وهو فطري البطلان واما ان يقع راجحا على الوجود
فيلزم ان لا يبقى علة الوجود بحالها هف فان قيل ما ذكرتم
انما يتم لو كانت العلة المفروض بقاؤها موجبة للرجحان اما
لو ترجح به الرجحان فلا يجوز ان يزول الرجحان عند فرض
عدم الممكن فلا يلزم ترجح المرجوح حال كونه مرجوحا قلنا
الممكن بشرط بقاء الرجحان اما ان يجب وجوده اولا فان
وجب حصل المط وان لم يجب امكن عدمه مع بقاء الرجحان
بحاله و هذا ظ لا خفاء فيه واعلم ان بعض اعيان اساتذه
من الفضلاء تصدى لدفع الاعتراض الاول قال في قوله هذا
ايراد ما تصدى احد من القوم لدفعه وحسبوا انه لا يندفع لم

وانا

وانا ارى انه مدفوع و بيان ذلك يتوقف على تمهيد مقدمة
غفل عنها الاكثرون هي انه قد يوضع موضوع و يفرض له
حال ممكن الثبوت له بما هو موضوع مع قطع النظر عن
الخصوصيات الخارجة عن نفس الموضوع بما هو موضوع وان لم يكن
ممكن الثبوت له بحسب بعض خصوصيات الخارجة عن نفس
الموضوع بما هو موضوع ليشتمل على المطلوب ولا ريب في ان عدم
امكان ثبوته له باعتبار بعض الخصوصيات الخارجة عن نفس الموضوع
المغايرة له لا يقدح في امكان ثبوته للموضوع بما هو موضوع
ولعل المراد بالحال الفرض والمفروض مثل هذا الحال واذا كان
هذا الحال ممكن الثبوت نفس مفهوم الموضوع بما هو موضوع
لابد ان لا يكون فرض ثبوت ذلك الحال لنفس الموضوع
من حيث هو مستلزما للمحال فان الممكن من حيث هو ممكن لا
يستلزم المحال فاذا فرض انه لزم من فرض ذلك الحال و
وضع امور اخرى محال يجب ان لا يكون المحال ناشيا من
فرض ثبوته بل من وضع صفة وحالة اخرى في ذلك الموضوع

الذي فرض ذلك المحال وذلك ظاهر عند التأمل وإذا عرفت هذه
المقدمة أقول الموضوع في هذا الاستدلال الممكن من حيث أنه
ممكن ولا ريب في أن وقوع الوجود في وقت والعدم في
وقت آخر حال ممكن الثبوت للممكن بما هو ممكن ألا يرى أن
بعض الممكنات يوجد في وقت وينعدم في وقت آخر وعدم
امكان ثبوته للممكن باعتبار بعض الخصوصيات الخارجة عن
نفس طبيعة الممكن بما هو ممكن كالخصوصية الزمانية غير مضر كما
عرفت فيتم الاستدلال ويندفع المنع والنقض جميعا كما
لا يخفى على المتدبر فتدبر وتعرف انتهى كلامه وفيه بحث لأن ما
ذكره حق في نفسه لكن لا ينفع في هذا المقام لأن غرض المحقق
المعترض هو أن هذا الدليل ليس عاما شاملا لجميع الخصوصيات
الممكنات لأنه لا يجري في بعض الخصوصيات كالزمان لا أنه لا يجري
في الزمان إذا أخذ من حيث أنه ممكن لأنه إذا أخذ الزمان من
حيث هو أنه ممكن يخرج عن خصوصية الزمانية فيخرج عن محل النزاع
لأن النزاع إنما هو في الزمان من حيث الخصوصية لا مطلقا فلم

يندفع

يندفع النقض وكونه لم يندفع المنع لأن المراد من المنع هو أنه
لا يعتبر في الممكن إلا أن يجوز له الوجود والعدم باعتبار ذاته
لا أنه يجوز له العدم تارة والوجود تارة حتى يجري ذلك في
جميع خصوصيات الممكنات قال المصنف قدس سره الفصل الثاني
في صفاته تعالى أي في إثبات صفاته تعالى وإثبات أن الصفات
الحقيقية له تعالى عين ذاته بمعنى أن نسبة صفاته الكمالية إليه تعالى كنسبة
الإنسانية إلى الإنسان فكما أن مطابق حمل الإنسان ومصداقه
على ذات الإنسان هو ذاته بذاته فكذلك مطابق حمل الموجود و
العالم وغيرهما من الصفات الكمالية على ذات الواجب هو ذاته
تعالى بذاته لا أن حمل العالم باعتبار أمر في ذاته أو أمر قائم بذاته و
حمل القادر باعتبار أمر آخر في ذاته أو أمر قائم بذاته وهكذا أي يكون
الصفات الكمالية بل الواجب تعالى على ما قال المعلم الثاني وجود
كله وجوب كله علم كله قدرة كله إرادة كله لا أن شيئا منه علم وشيئا
آخر قدرة ليلزم التركيب في ذاته ولا أن شيئا فيه علم وشيئا آخر
فيه قدرة ليلزم التكثر في صفاته الحقيقية انتهى ما قاله والبرهان على

هذا سيجيء فإن قيل العالم ما قام به العلم والقادر ما قام به القدرة
وكذا سائر الصفات فإطلاق العالم عليه لا يصح إلا أن يقوم به العلم
على ما فسره أهل العربية اسم الفاعل بما يدل على أمر قائم بالمشتق منه
قلت إذا قام البرهان على شيء فلا اعتداد بالعرف المخالف للعقل
على ما قال المحقق الدواني الحقائق لا تقتنص من قبل الإطلاقات
العرفية فقد يطلق في العرف على معنى من المعاني لفظ توهم ما لا
يدل عليه البرهان بل يحكم بخلافه ونظير ذلك منه أن لفظ العلم إنما
يطلق في اللغة على ما يعبر عنه في الفارسية بدانستن ودانش ومراد فإنها
مما يوهم أنه من قبيل النسب ثم البحث المحقق والنظر الحكمي تقتضي
أن حقيقته هي الصورة المجردة وربما يكون جوهرا كما في العلم
بالجوهر بل ربما لا يكون قائما بالعالم قائما بذاته كما في علم النفس وسائر
المجردات بذواتها بل ربما يكون عين الواجب كعلم الواجب تعالى
بذاته ومنه أن الفصول الجوهرية كثيرا ما يعبر عنها بألفاظ توهم أنها
عارضة لتلك الجواهر كما يعبر عن فصل الإنسان بالناطق والمدرك
للكليات وعن فصل الحيوان بالحساس والمتحرك بالإرادة والتحقيق أنها

ليست

اقتنص القنيص شكار كرد صيدا

ظ الذات

ليست من النسب والإضافات في شيء بل هي جواهر فإن جزء الجوهر لا يكون
إلا جوهرا كما تقرر عندهم وأيضا اعتبار قيام مبدأ الاشتقاق في صدق
المشتق على شيء كلية ممنوع عند التحقيق فإن صدق التامر واللابن والحداد و
أمثالها على شيء ليس باعتبار قيام مبدأ الاشتقاق به وهو ظ بل صدق التامر
واللابن باعتبار الانتساب إلى اللبن والتمر وصدق الحداد إنما هو ب
كون الحديد موضوع صناعته كما صرح به الشيخ وغيره وبما ذكرنا عرفت
أن الواجب تعالى عالم وقادر وغيرهما من الصفات الكمالية باعتبار ذاته بذاته
ونفي الصفات عنه إنما هو نفي الصفات الحقيقية الزائدة لا نفي الصفات
مطلقا فالصفات الكمالية حاصلة له تعالى لكن بطريق العينية فليس له صفة زائدة
على ذاته تعالى على ما قال إمام الموحدين وسيد الساطعين مولانا ومولى الثقلين
أمير المؤمنين صلوات الله عليه وعلى أولاده الطاهرين أجمعين أول
الدين معرفته وكمال معرفته التصديق به وكمال التصديق به توحيده و
كمال توحيده الإخلاص له وكمال الإخلاص له نفي الصفات عنه
بشهادة كل صفة أنها غير الموصوف وشهادة كل موصوف أنه غير
الصفة واعلم أن صفاته تعالى قد قسمت ثلاثة أقسام حقيقية وإضافية

وسلبية اما الحقيقية فكالحيوة والقدرة واما الاضافية فكالخالقية

والرازقية واما السلبية فككونه تعالى ليس بجوهر وعرض وجميع تلك

الاقسام انما يعقل بالقياس الى الغير ووجه الضبط ان ذلك الغير

الذي يعقل الصفة بالقياس اليه ان كان غير مباين له تعالى بان يكون

هو ذاته تعالى او صفة من صفاته التي يجب ان يكون عين ذاته فتلك الصفة

صفة حقيقية كالحيوة مثلا فانه يعقلها العقل عند اعتبار صحة القدرة

والعلم اذ الحي هو الدراك الفعال والدرك هو العلم والفعل وان كان

اضافية في نفسه لكن منشأه القدرة والارادة وان كان ذلك الغير

مباين له تعالى فلا يخ اما ان يكون المعقول مع ذلك الغير المباين بالايجاب

وبالسلب فان كان بالايجاب كالخالقية والرازقية فهي من الصفات

الاضافية وان كانت بالسلب فهي الصفات السلبية قال المصنف

وجود العالم بعد عدمه ينفي الايجاب قيل نقول معنى قول المص قدس سره

وجود العالم بعد عدمه ينفي الايجاب لان وجود العالم بعد ان كان معدوما

بعدية زمانية دل على هذا قوله بعد عدمه لدلالته على ان عدمه مقدم

على وجوده ولا شك ان تقدم العدم على الوجود ليس ذاتيا ولا طبيعيا

اذ ليس

ذكره الاشعري باستعمالهم المقدمة المأخوذة في الدليل المذكور في
الشرح وهي التوقف على الشرط ويشهد بذلك قوله فقالوا لو كان
تأثيره تعم آه لان المحشي اجرى الدليل من جانبهم واسقط التخلف
وايضا نقول على تقدير اجرائه من جانبهم واسقاط التخلف لا يلزم
المنافاة اصلا لان في نفي الاسقاط هي التنبيه على ان مدار المناسبة
وعدمها هو استعمال المقدمة المذكورة في الدليل وهي التوقف
على الشرط في اثبات المط وان كان المراد بوجه المنافاة
امرا اخر فليبين حتى ينظر في صحته وفساده ويمكن ان يقال ان
مراده بوجه المنافاة هو ان الدليل الذي نقله المحشي بقوله
فقالوا لو كان تأثيره آه يفهم منه ان الاشعري ايضا لا يقولون
باللزوم بين كون الشيء حادثا وبين كونه متوقفا على الشرط
فالتوقف على الشرط لا يكون حقا عندهم ايضا كالمص وغيره
فلا يصح لهم استعمال تلك المقدمة في اثبات مطلوبهم فالدليل
المذكور في الشرح لا يناسب لهم ايضا والحاصل ان المحشي قد حكم بان
الدليل المذكور في الشرح انما يناسب لمذهب الاشعري وفيه شيء لان

فالحق في الاستدلال ما مر سابقا بخلاف الاشعري ومن تابعه فانهم نفوا الايجاب مطلقا بالدليل المذكور وقالوا اوجد الله تعالى العالم في الوقت الذي اراد في الازل ان يوجده فيه من غير مرجح غير تعلق الارادة وبالارادة والاختيار يمكن الترجيح بلا مرجح قال المص في شرح الاشارات والقائلون بحدوث العالم افترقوا ثلث فرق فرقة اعترفوا بتخصيص ان اول الايجاد بالحدوث لوجود علة لذلك التخصيص غير الفاعل وهو جمهور قدماء المعتزلة من المتكلمين ومن يجري مجراهم وهولاء يقولون تخصيص على سبيل الاولوية دون الوجوب ويجعلون علة التخصيص مصلحة تعود الى العالم وفرقة قالوا بتخصيص لذات الوقت على سبيل الوجوب وجعلوا لحدوث العالم في غير ذلك الوقت ممتنعا الا انه لا وقت قبل ذلك الوقت وهو قول ابي القاسم البلخي المعروف بالكعبي ومن تبعه وفرقة لم يعترفوا بالتخصيص خوفا عن العجز من التعليل بل ذهبوا الى ان وجود العالم لا يتعلق بوقت ولا شيء اخر غير الفاعل وهولاء لا يسأل عما يفعل ولا اعترفوا بالتخصيص ولكن اوجبوا اسناده الى علة غير الفاعل بل ذهبوا الى ان للفاعل المختار ان يختار احد مقدوريه على الاخر من غير تخصيص وهم اصحاب ابي الحسن الاشعري ومن يحذو حذوهم وغيرهم من المتكلمين المتاخرين انتهى ولا اخفاء في ان المص اختار المذهب الاول

الدليل الذي نقله المحشي من جانب الاشعري يرجع حاصله الى انه لما
التمسك بان تاثيره تعالى لا يتوقف في الحادث على امر غير ارادة
الواجب تع والا يلزم القدم او التسلسل بيانه ان ذلك الامر الذي
يكون غير ارادة الواجب تع لا يخ اما ان يكون قديما او حادثا
فان كان قديما يلزم قدم الحادث وان كان حادثا فتاثيره تع
فيه ايض موقوف على امر سوى ارادته تع وهكذا فيلزم التسلسل
وكلاهما باطل فثبت المط وبهذا الوجه يصح لهم استعمال التوقف
على الشرط في اثبات مطلوبهم فيكون اخذ تلك المقدمة مناسبا
لهم وهذا هو غرض المحشي **قوله** فالحق في الاستدلال ما قررنا
وهو قوله بل الحق ان يتمسك في اثبات ان تاثيره تع في وجود العالم
ليس بايجاب بالمعنى المذكور والا لزم قدمه ضرورة اقول الى
ثمت فرق في هذا المقام بذكر الداعي واعلم ان في الداعي ستة
مذاهب احدها نفي الداعي مطلقا غير الارادة وهو مذهب الاشعري
لان المرجح عندهم هو نفس الارادة بناء على انهم جوزوا الترجيح
بلا مرجح وثانيها ان الداعي نفس ذات الواجب تع وهو مذهب

الحكيم

قوله ولا يلزم قدمه اي قدم الفعل المطلق الذي هو فعل من العالم [illegible]

الحكيم وثالثها ان اول الايجاد وهو قسمان اما بالاولوية او بالوجوب
فقد حصل اربعة مذاهب وخامسها مصلحة تعود الى العالم وسادسها
العلم بالمصالح وهو مذهب الحكماء المحقق قدس سره **قوله** اي قدم
الفعل المطلق انما قال هذا لان القائلين بالايجاب وهم
القائلون بقدم العالم لم يقولوا بقدم العالم بجميع اجزائه و
اشخاصه فلا يكون الواجب تع عندهم موجبا بالنظر الى جميع اجزاء
العالم بل يكون الايجاب بالنظر الى بعض اجزائه كيف لا وهم
ايض قائلون بالحوادث اليومية فاللازم من الايجاب هو قدم
الفعل المطلق المتحقق في ضمن الممكنات القديمة عندهم نعم لو
قالوا بالايجاب التام بالقياس الى جميع اجزاء العالم لم يكن
لتخصيص المحشي وجه فتخصيص المحشي لدفع ما يتوهم انه لا يجوز ان يكون
الايجاب بالنسبة الى بعض اجزاء العالم دون بعض كما هو مذهب
القائلين بالقدم وبالجملة قدم الفعل المطلق الذي هو من العالم
لازم البتة سواء كان الايجاب بالنسبة الى جميع اجزاء العالم او
بعضها بخلاف قدم جميع اجزاء العالم فانه لا يلزم مطلقا وعلى

قوله اذ لو كان حادثا لتوقف ذلك التوقف مع كونه لازما لحدوث الفعل المطلق ممنوعا كما مر الاشارة اليه لجواز ان يكون هذا الحدوث على تقدير الايجاب
بالمعنى المذكور وامكان استلزام المحال للمحال مستلزم لتقدم الشيء على نفسه

جميع التقادير واذا عرفت هذا عرفت وجه اندفاع ما قيل
انه لا وجه للتخصيص بل الظاهر لزوم قدم كل فرد شخصي من الجواهر و
الاعراض وبالجملة قدم كل ممكن سوى الافعال الصادرة عن
العباد بالاختيار باتفاق اهل الاسلام وقدم الكل على مذهب
الاشاعرة القائلين بان لا فاعل في الوجود الا الله بجريان
الدليل بلا شبهة وهذا اشنع واقبح كما لا يخفى انتهى كلامه بالفاظه
ووجه الاندفاع ظاهر مما ذكرنا قوله على ما مر الاشارة
اليه في قوله بل الحق ان يقال في اثباته ان تاثيره تعالى في وجود
العالم ليس بالايجاب بالمعنى المذكور والا لزم قدمه قوله ثم
اه لقوله كون لزومه وقوله محالية هذا الحدوث سند للمنع
وقوله وامكان استلزام الخ عطف على قوله محالية هذا الحدوث
وقوله مستلزم لتقدم الشيء على نفسه خبر لقوله ذلك التوقف هذا
بيان نظم العبارة وارتباطها وبيان المقصود ان في قول
المستدل اذ لو كان حادثا لتوقف على شرط حادث بحثا من
وجهين احدهما ان التوقف على الشرط الحادث غير لازم عند

واكثر

[margin: فلا يكون بديهيا] [margin: فلا يكون الا نظريا]

واكثر المتكلمين ولا يكون لازما لفرض الايجاب المذكور على ما مر
وسند ذلك المنع بان التوقف على الشرط الحادث يجوز
ان يكون محالا لجواز ان يكون حدوث الفعل المطلق محالا
على تقدير كون تاثيره تعالى فيه بالايجاب بالمعنى المذكور و
يكون ذلك المحال مستلزما لمحال اخر وهو التوقف على الشرط الحادث
فلا يكون التوقف على الشرط الحادث امرا ممكنا حتى يجوز
استعماله في الدليل لان استعمال المحال في الدليل يضر المستدل
لانه يجوز للخصم ان يقول ان المحال لزم من اخذ امر محال في الدليل
فان قيل هذا البحث وهو قوله يجوز ان يكون حدوث الفعل
المطلق محالا لا يضر المستدل لان غرض المستدل هو اثبات ان
حدوث الفعل المطلق من العالم على فرض الايجاب بالمعنى
المذكور محال فتسليم ان حدوث العالم على تقدير الايجاب بالمعنى
المذكور محال هو بعينه تسليم مدعى المستدل فلا يضره فيكون هذا البحث
خارجا عن قانون المناظرة قلنا يمكن ان يقال في توجيهه ان بعض
تسليم مدعى المستدل لا يثبت مطلوبه بل لا بد له من برهان والبرهان

المذكور مدخول بناء على الاحتمال المذكور وايضا هذا دخل في السند
الاخص فانهما ان التوقف المذكور مستلزم لتقدم الشيء على
نفسه بيان ذلك ان تاثيره تعالى في العالم بالايجاب يلزم
قدم الفعل المطلق والا يلزم حدوث الفعل المطلق اذ لا
واسطة بينهما فاذا كان تاثيره تعالى في العالم بالايجاب و
يكون الفعل المطلق حادثا ويكون تاثيره تعالى في الفعل المطلق
الحادث موقوفا على شرط حادث يلزم تقدم الشيء على نفسه
لان الشرط الحادث الذي يكون موقوفا عليه الفعل المطلق
يكون جزءا من ذلك الفعل المطلق فيكون الفعل المطلق متحققا
فيه لان الفرد لا ينفك عن الطبيعة فيلزم تحقق الطبيعة قبل
التحقق الطبيعة فيلزم تقدم الشيء على نفسه وبطلانه فاذا
كان الفعل المطلق حادثا فلا معنى لكون تاثيره تعالى فيه موقوفا
على شرط حادث فان قيل هذا لا يضر المستدل لان غرضه
اثبات المقدمة فهذا الذي ذكرتم مقدمة اخرى فيكون المقدمة
اثبتناه قلنا غرض المحشي ان المقدمة الماخوذة في الدليل وهي التوقف

على الشرط الحادث غير مسلم عند الخصم بل باطل عنده بالوجه الذي
ذكرنا فكيف يجوز للمستدل استعمال تلك المقدمة الباطلة في
دليله وبالجملة اثبات مقدمة اخرى انما يفيد المستدل على تقدير
كون مقدمات دليله صادقة فلم يكن امرا محالا لكن اذا كان مقدمة
من مقدمات دليله محالا ويكون ذلك المحال مستلزما لمحال آخر فللخصم
ان يقول ان ذلك المحال نشأ من المحال الذي اخذ في الدليل وهو
التوقف على الشرط الحادث فيكون الدليل مقدوحا وهذا
هو غرض المحشي وبما قررنا واوضحنا مراده يندفع ما قيل ولا يخفى
ما فيه اذ قد عرفت لزوم المحال انه لو كان فرد من العالم حادثا
التوقف على امر حادث وهذا محال لا شبهة فيه وعلى تقدير كون
المراد حدوث الفعل المطلق لزوم التوقف على الشرط محالا
يقبل المنع ايضا وغاية ما لزم من استلزام المحال ههنا كون فرد من
العالم متقدما على آخر لا تقدم الشيء على نفسه مع ان في الكلام
خروجا عن قانون المناظرة فافهم انتهى ما قيل بالفاظه ووجه
الاندفاع بعد التوقف على ما ذكرنا مرارا ظاهر وقوله مع ان في الكلام

قوله لكن يلزم التخلف عن الموجب التام لا حاجة الى هذا التقييد بعد تعيين الايجاب بالمعنى المذكور فان قيل هذا القيد للتوضيح قلنا لا توضيح فيه لان الموجب التام مشترك بين الموجبين اللذين احدهما معتبر عند الحكماء والآخر معتبر عند المص وايضا التخلف عن

حروجا اشارة الى البحث الذي ذكرنا بقولنا فان قيل
هذا البحث الخ وقد عرفت توجيهه ايضا قوله لا حاجة الى
هذا التقييد الخ اعلم ان الموجب بصيغة المفعول يكون معناه
ما انتهى الى الايجاب فالفاعل الموجب بصيغة المفعول
لا يكون الا تاما ولا يطلق هذا الا على الطبايع كالنار و
الماء بالنسبة الى مقتضى طبيعتها فالفاعل الموجب بهذا المعنى يكون مقابلا
للفاعل المختار والموجب بصيغة الفاعل هو ما يفيض الوجوب الى
الغير اي الى اثره والموجب بهذا المعنى قد يكون تاما وقد لا
يكون تاما مثلا اذا كان الفاعل المختار مستجمعا للشرائط يكون موجبا
تاما واذا لم يكن مستجمعا للشرائط فانه لو لم يكن موجبا تاما فالموجب
الواقع في كلام الش يكون بصيغة الفاعل وقوله التام قيد
احترازي وكان المحشي قرأه بصيغة المفعول والموجب بصيغة
المفعول لا يكون الا تاما ولهذا اعترض على الش بان قيد
التام مستدرك والحق ان هذا الاعتراض لا ارتبة له لانا لو سلمنا
ان الموجب بصيغة الفاعل لا يكون الا تاما ومع ذلك ذكر الموجب

مع

التام وان كان محالا لاجل ان يكون لازما لاجتماع المتنافيين وهما الموجب بالمعنى المذكور وحدوث اثره المطلق وايضا ذلك التخلف لازم لحدوث اثر الموجب بالمعنى المذكور لا حاجة الى اعتبار توقفه على شرط حادث مطلق م

مع التام لا يلزم منه فساد لان كثيرا ما يذكر في العبارة شيء معتبر
في شيء مع ذكر ذلك الشيء قوله لان الموجب التام مشترك بين
الموجبين هذا الاباء في كونه للتوضيح لان غرض المجيب ان
هذا القيد ليس احترازيا بل يكون بيانا وكونه مشتركا بين الموجبين
لا ينافي كونه بيانا لان الحاصل يرجع الى ان الموجب التام متحقق
في موجبين ومشترك بينهما وكان المحشي جعل معنى التوضيح
التعيين وعدم الاشتراك ولهذا اجاب بانه لا توضيح
فيه لانه مشترك وليس كذلك بل المراد من التوضيح هو ان هذا
القيد ليس احترازيا بل يكون بيانيا قوله وايضا التخلف عن
الموجب التام هذا اشارة الى بحث آخر وحاصله انه يجوز ان يكون
التخلف عن الموجب التام امرا محالا ومستلزما لمحال آخر وهو اجتماع
المتنافيين اللذين هما الموجب بالمعنى المذكور وحدوث اثره فيلزم
اخذ الخ في الدليل على ما عرفت سابقا فلا طول بذكره قوله
وايضا ذلك التخلف لازم لحدوث الخ هذا اشارة الى بحث
آخر وحاصله انه اذا كان الفاعل موجبا تاما واثره حادثا يلزم

قوله متعاقبة اقول على هذا التقدير يلزم قدم الفعل عن حدوثه وهو عجيب

التخلف اليه سواء كان موقوفا على شرط حادث ام لا لان ذلك
الاثر اذا كان حادثا يجب ان يكون في الازل والموجب التام
يكون في الازل فيلزم التخلف سواء كان موقوفا على شرط حادث
ام لا فاعتبار التوقف على الشرط الحادث يكون مستدركا و
اعلم ان هذا البحث هو قوله وايضا ذلك التخلف لازم لحدوث
مطلق اثر الموجب مرافع للبحث الآتي وهو قوله اقول على هذا
التقدير يلزم قدم الفعل المطلق ويمكن ان يدفع كل واحد من
البحثين يكون مع قطع النظر عن الآخر ومثل هذا التوجيه
ذكره السيد الشريف في حاشية شرح حكمة العين في مثل هذا
المقام وبالجملة ان هذه الابحاث شايعة في مقام المنع والجدل
قوله اقول على هذا التقدير يلزم قدم الفعل المطلق اه يعني يلزم
من فرض حدوث الفعل المطلق قدمه لان الشروط اذا كانت
متعاقبة غير متناهية يكون طبيعة الفعل المطلق محفوظة بتعاقب
تلك الشروط الغير المتناهية لان تلك الشروط من افراد طبيعة
الفعل المطلق فيكون طبيعة الفعل المطلق قديمة وافرادها

حادثة

حادثة وهذا ليس موافقا للتحقيق فان اشتهيت ان تعرفه
بالقول السابغ فاستمع لما يتلى عليك من الفحص البالغ
اعلم ان القدم والازلية قسمان احدهما القدم الزماني و
الازلية الزمانية وثانيهما الازلية الغير الزمانية والقدم الغير
الزماني فالشيء الذي يكون ازليا زمانيا انما يكون باعتبار
ان ليس جزء من اجزاء الزمان في جانب الماضي الا ويكون
ذلك الشيء موجودا فيه والحادث الزماني في مقابله والشيء
الذي يكون قديما غير زماني انما يكون باعتبار ان لا يكون وجوده
مسبوقا بالعدم في الخارج اصلا والحادث في مقابله فظهر من
هذا ان للحدوث ايضا معنيين هذا اذا عرفت هذا فنقول
يجوز ان يكون الطبيعة قديمة بالزمان وافرادها حادثة ولا يجوز
ان يكون الطبيعة قديمة غير القدم الزماني وهو القدم الواقعي
مع كون جميع افرادها حادثة حدوثا واقعيا اما الاول فلان
الزمان لما كان قابلا للقسمة لا الى نهاية فيجوز ان يكون في
جزء من اجزائه فرد من طبيعة ويكون في جزء آخر فرد آخر من

تلك الطبيعة وهكذا ولا يكون فرد منها في جزئين من الزمان
بل كل فرد في جزء منه فقط فيصدق ان الطبيعة موجودة في
جميع اجزاء الزمان دون فرد منها فيكون افرادها حادثة
وهي قديمة بالزمان وهذا مثل ما يقال ان الورد كان شهرا او
شهرين والحال ان فرداً منه لا يكون شهراً او شهرين فلنفرض
بدل الشهر والشهرين السنة والسنتين ولنفرض بدل السنة
السنتين كل الزمان فانه لا يتفاوت الحكم في ذلك وبالجملة
كلما فرضنا اطول لم يختلف الحكم وهو ظاهر على من انصف
نفسه واما ثانياً فلان القديم الواقعي هو ما لا يكون وجوده
مسبوقاً بالعدم في الخارج اصلا والحادث الواقعي ما يكون وجوده
مسبوقاً بالعدم في الخارج واذا كان جميع افراد طبيعة واحدة
مسبوقة بالعدم في الخارج يلزم ان يكون تلك الطبيعة ايضاً مسبوقة
بالعدم والا يلزم تحقق الطبيعة مجردة عن الفرد وهو باطل لان
الطبيعة مجردة عن الفرد في الخارج والواقع لا وجود لها على
ما تقرر في موضعه ولما فرض ان تلك الشروط الغير المتناهية حادثة

حدوثا

قوله او مجتمعة لا يخفى عليك انه على هذا التقدير يلزم تخلف المعلول عن الموجب التام

حدوثا واقعيا يلزم ان يكون الطبيعة المتحققة في ضمن تلك
الشروط حادثة حدوثا واقعيا والا يلزم تحقق الطبيعة
عن الفرد ولا تفاوت في ذلك الحكم بين كون تلك الشروط
متعاقبة او مجتمعة وبالجملة اذا كانت طبيعة ما من الطبايع
قديمة عن العدم الزماني فلا يتصور ذلك الا بان يكون جزئي
من جزئيات الحقيقة قديما قوله لا يخفى عليك انه على هذا التقدير
يلزم تخلف المعلول عن الموجب التام بناء على ان تلك
الشروط لما كانت حادثة فلا يتصور اجتماعها في الازل
بل لا بد ان يكون اجتماعها في اللاازل فيكون المشروط مع
شرايطه في اللاازل والموجب التام في الازل فيلزم التخلف
وهو ظاهر وهذا البحث قد علم فيما سبق فلا احتياج الى ذكره
مرة اخرى قيل قال بعض الاعلام لا يخفى [illegible] انه يلزم على
هذا التقدير تخلف المعلول عن الموجب التام واقول انما
كان الاجتماع في الازل واللااجتماع احتمال اخر بينهما على
فتنبه انتهى كلامه وفيه نظر لانك قد عرفت ان لزوم التخلف

ليس باعتبار ان الشروط مجتمعة في الازل والمشروط في الازل فيلزم

التخلف بل مراد المحشي انه لما كانت الشروط حادثة فلا يتصور

اجتماعها الا في الازل فيكون المشروط الحادث مع شرائطه الحادثة

في الازل والموجب التام في الازل فيلزم التخلف واما قوله

ولا اجتماع احتمال اخر ينبهك عليه فتنبه فاعلم ان هذا القائل غفل

وقوله انه متعاقبة ثم قال اي في الحدوث بان يحدث شرط

عقيب شرط سواء بقي الاول ام لا كما في المعد وعلى الثاني تجوز

في اطلاق الشرط تجوز وبما قررنا يظهر معنى الاجتماع انتهى كلامه

فانظر في كلامه هل ينفع له في الاعتراض على ما قاله المحشي و

يمكن ان يوجه كلامه بان مراده ان الشروط المجتمعة الحادثة في

الازل لما كانت غير متناهية يكون الطبيعة متحققة في ضمن تلك

الجزئيات الغير المتناهية فيكون الطبيعة قديمة والافراد حادثة

فلا يلزم تخلف الطبيعة عن الموجب التام وفيه شيء لان من توهم

كون الطبيعة قديمة وافرادها حادثة انما توهم في صورة تعاقب

الافراد لا الاجتماع ولهذا ذكر المحشي ذلك الاحتمال في صورة

قوله اذ لو كان حادثا الخ لا خفاء عليك انه على تقدير الحدوث لزم التخلف عن الموجب وذلك كاف فان قيل مراد الشارح من القدم المذكور في قوله يلزم قدمه بالشخص او القدم بجميع الاجزاء ولهذا قال اذ لو كان حادثا اي بالشخص او حادثا بالجزء لتوقف على شرط حادث قلت الاستدراك باق اذ قد سبق استحالة قدم العالم سواء كان بالشخص او بالجزء او بالنوع وايضا لا يندفع ما مرت الاشارة اليه سابقا من ان الحادث لا يتوقف على شرط حادث عند المص فالوجه في تقرير الدليل ما مر سابقا

تعاقب الافراد كما اوضحناه مع بيان ما هو الحق الحقيق بالتصديق لان قدم الطبيعة في صورة الاجتماع المذكور ليس بمعقول بناء على جواز التحقق الامور الغير المتناهية دفعة لا تفاوت بين الطبيعة وافرادها في الوجود معنى اجتماع الشروط على ما يفهم مما نبه عليه هو ان لا يحدث شرط عقيب شرط بل يكون حدوث جميعها معا فح لا تفاوت بين الطبيعة و افرادها لان وجودها على هذا الفرض يكون معا قوله لا يخفى عليك الخ واعلم ان عنوان هذه الحاشية متقدم على عنوان الحاشية التي تقدم عليها وايضا هذا البحث قد علم فيما سبق في قوله وايضا ذلك التخلف لازم لحدوث مطلق اثر الموجب بالمعنى المذكور الخ وكان اعادة هذا البحث لما ذكر قوله فان قيل مراد الشارح الخ لان المحشي هذا التوجيه من جانب الشارح ولم يذكره فيما سبق اراد ذكره هنا وحاصل التوجيه هو ان مراد الشارح من قوله يلزم قدم العالم بالشخص او القدم بجميع الاجزاء والا يلزم الحدوث بالشخص والحدوث بالشخص انما يتم بشروط حادثة فلا

من قوله اذ لو كان حادثا آه ولا يكون مستدركا وحصل دفع
ذلك التوجيه بان الاستدراك باق بحاله لانه يتم المقصود بدون
ان يقول في بيان المنافاة هكذا ان تأثيره تعالى في وجود العالم
ان كان بالايجاب يلزم قدمه بالشخص او القدم بجميع اجزاء
الكل على ما بيناه قبيل فقوله اذ لو كان حادثا الخ مستدرك
في البيان فان قيل يجوز ان يكون هذا بيانا وما ذكره
بيانا آخر قلت هذا مدفوع بما ذكره المحشي بقوله وايضا لا يشفي
آه قوله قدس سره والواسطة غير معقولة يعني كلامه قدس سره
موافق لما ذكره في نقد المحصل ولا باس ان ننقل عبارته
فيه بعينها نقل هذا الاعتراض الذي ذكره الشارح عن الامام
الرازي والمعتمد في ابطاله ان الواسطة يمتنع ان يكون
واجبة الوجود لامتناع ان يكون الواجب اكثر من واحد فاذن
هي ممكنة وهي من جملة العالم لان المراد من العالم ما سوى المبدأ
الاول فاذن وقوع الواسطة بين واجب الوجود لذاته وبين
العالم محال انتهى وقد بقي في توجيه كلام المص وهي قوله والواسطة

غير معقوله

غير معقولة ان بعد نفي الايجاب يتوهم انه لا يلزم ثبوت الاختيار
لان الايجاب الذي علمنا من الطبايع منفي عن الواجب حينئذ
لكن لمتوهم ان يقول ان الاختيار الذي نشاهده في بعض الحيوانات
كالانسان مثلا في الواجب ايضا لان اختيار الواجب تعالى ليس من
قبيل اختيارنا لان اختياره واجب واختيارنا ممكن فيلزم
ثبوت الواسطة بين الايجاب الذي في الطبايع وبين الاختيار
الذي فينا فاشار قدس سره الى دفع هذا بقوله والواسطة غير
معقولة وحاصله انا سلمنا ان اختيار الواجب جل ذكره ليس من
قبيل اختيارنا بمعنى انه ليس ممكنا واختيارنا ممكن وانه ليس زائدا
واختيارنا زائد لكن هذا لا يخرج عن كونه اختيارا بل اللازم
ان يكون اختياره جل ذكره اكد واقوى من اختيارنا ويكون
اختياره فردا كاملا من الاختيارات ومثل ذلك الوجود
اذا فرضناه قائما بذاته فهذا لا يخرج عن كونه وجودا بل يكون فردا
تاما من الموجودات وكالبياض مثلا فانه لو جاز قيامه بنفسه دون
الموضوع لكان بياضا تاما حاصلا في نفسه فقس على ذلك علمه تعالى

وقدرته وحيوته وغيرها من الصفات الكمالية وعلى هذا التوجيه
يكون اعتراض الشارح على المصنف قدس سره غير متوجه بل نشا من
سوء فهم مراده قدس سره ووجه بعض الشارحين كلام المصنف بحيث
يكون اعتراض الشارح غير متوجه بل ايضا وحاصله ان موجب الشي ولا بد
اما ان يكون بوجه لا يمكن ان يتخلف عنه معلوله او لا فان كان
الاول كان موجبا وان كان الثاني كان مختارا فلو لم يكن الباري
سبحانه وتعالى قادرا مختارا كان موجبا لانه لا واسطة بين
كون موجد العالم قادرا او بين كونه موجبا على ما ذكرنا فتجويز
ان موجد العالم لا يكون قادرا ولا موجبا بل يكون متوسطا
بين الايجاب والاختيار غير معقول والى هذا اشار المصنف بقوله
والواسطة غير معقولة والوجهان متقاربان قيل اقول
لا يبعد ان يكون قول المصنف قدس سره اشارة الى قول الاشاعرة
الذاهبين الى ان القدرة زائدة على الذات وتوجيهه انه لما
امتنع تعدد الواجب يكون القدرة ممكنة ولا يجوز ان يكون
علتها غير الذات لاستحالة احتياج الواجب في الصفة الحقيقية الى

امر خارج لكونه نقصا يجب تنزيهه تعالى عنه اتفاقا ولان غير
الذات مستند الى الذات فيكون الذات موجبا في ايجاده
لا قادرا لاستحالة التسلسل ولا يجوز ان يكون الذات فاعلا بالاختيار
للقدرة لهذا الاخر بعينه فيلزم كون الذات موجبا في البعض
فلا يكون قادرا على الكل وليس ايضا موجبا في الكل وهو الواسطة
بين القادر والموجب المنفية بقوله والواسطة غير معقولة وسيجي
بيان عدم المعقولية في الكتاب عن قريب وفي ح لا توجه لما
سيذكره الشارح انتهى كلامه بالفاظه ويمكن ان يناقش بانه
لا حسن لهذا التوجيه لان رد مذهب الاشاعرة وبيان المفاسد
التي يلزم عليهم سيجي وهو مبحث براسه وليس غرض المصنف الان
الى رد مذهبهم هنا لانه قدس سره سيجعل بحثا على حدة على ما سيأتي
ويمكن ان يقال ان قول المصنف اشارة الى جواب الاعتراض
الذي اورده الشارح تقريره ان المختار اكمل واتم من الموجب و
المنع عليه مكابرة كما ذكره غياث المدققين وان الخالق اكمل من
المخلوق وهذا بديهي ايضا فاذا كان كذلك لم يصح ان يكون

المخلوق قادرا وخالقه غير قادر فتجويز كون الواجب غير قادر و
اثره قادرا غير معقول لانه يستلزم ان يكون المخلوق اشرف
من خالقه واكمل منه ويمكن ان يقال ايضا ان قول المص والواسطة
غير معقولة اشارة الى دفع ما اورده الشارح وتقريره ان موجد
القادر المختار وخالقه يجب ان يكون قادرا كما ان موجد العالم
يجب ان يكون عالما على ما سيجيء في مبحث اثبات علم الواجب تع
فتجويز كون الواسطة قادرا مختارا دون موجده وخالقه
غير معقول والوجهان متقاربان لكن الفرق بينهما بين واعلم
ان جميع ما ذكرنا على من التوجيهات لقول المص والواسطة
غير معقولة انما هو على سبيل المماشاة وعدم بيان الايجاب
الذي هو محل النزاع بين الحكماء والمتكلمين فنقول قد عرفت
فيما سبق الحال ان الايجاب له ثلثة معان احدها الايجاب الذي
يكون للطبايع كالنار وهذا المعنى منفي عن الواجب جل شانه
باجماع العقلاء وثانيها الايجاب الخاص وهو الوجوب بالنظر
الى الارادة وهذا الوجوب ثابت له تع باجماع الحكماء و

المعتزلة

المعتزلة لانه لا نزاع بين الحكماء والمتكلمين في اثبات القدرة
والاختيار على ما نقلنا عن المص في شرح الاشارات و
ثالثها امتناع انفكاك وجود العالم عن وجود الواجب تع
شانه وهذا المعنى ثابت له تع عند الحكماء القائلين بقدم
العالم ومنفي عنه جل شانه باجماع المتكلمين بل باجماع المليين
فالنزاع بين الحكماء وبين المتكلمين ليس الا في المعنى الاخر
وهذا النزاع يرجع الى النزاع في قدم العالم وحدوثه فا
لنزاع بين الحكماء والمتكلمين ليس الا في قدم العالم وحدوثه
اذا عرفت هذا التحقيق فيمكن لك ان توجه كلام المص على
وجه يكون مبنيا على هذا التحقيق كان يقال ان هذا جواب
عن سؤال مقدر وهو ان معترضا يعترض بانه يحتمل احتمال
اخر وهو انه يجوز ان لا يكون الواجب موجبا بالايجاب الذي
للطبايع ولا موجبا بالايجاب الذي بالنظر الى الارادة
والاختيار فلا يكون موجبا ولا مختارا بل يكون واسطة بينهما
فيكون موجبا بايجاب اخر غيرهما فاجاب بان الواسطة غير معقولة

ووجه عدم المعقولية هو انه ان لم يكن له شعور وارادة واختيار في فعله فيكون كالطبايع وان كان له شعور وارادة واختيار في فعله فيكون مختارا وايضا سيجئ البرهان على اثبات القدرة والاختيار له جل شانه فلا معنى للواسطة اصلا ويمكن حمل كلام المص على وجه اخر وهو ان هذا رد على القول بان النزاع بين الحكماء والمتكلمين في امرين احدهما في الايجاب والاختيار وثانيهما في القدم والحدوث وحاصل الرد هو ان الايجاب الذي للطبايع منتف عنه تعالى باجماع العقلاء واثبات القدرة والاختيار والايجاب بسبب الارادة والاختيار مشترك بين الحكماء واكثر المتكلمين والواسطة بين الايجاب الذي للطبايع وبين الايجاب الذي بالارادة والاختيار غير معقولة فلا يتصور النزاع في الايجاب فبقي ان يكون النزاع منحصرا في قدم العالم وحدوثه والنزاع بين الحكماء والمتكلمين ليس الا في قدم العالم وحدوثه لان الواسطة غير معقولة وهذا توجيه وجيه موافق لما ذكره المص قدس سره في شرح الاشارات من انه لا نزاع بين الحكماء والمتكلمين في

اثبات

قوله والمعترض ان يقول انه لا يجوز ان يجعل اقول العمدة في اثبات حدوث العالم اجماع المليين والحديث المشهور الذي لا دليل عقلي يعارضه فليس للمتكلمين التمسك الى هذا التجويز المخالف للاجماع والحديث ولذا قال المص والواسطة غير معقولة اي لا دليل عقلي عليه فتجويزها مع انه مخالف للاجماع المذكور والحديث المشهور غير ملتفت اليه

اثبات القدرة والاختيار للواجب تعالى بل النزاع بينهما في قدم العالم وحدوثه قال الش اقول لم يثبت فيما سبق الخ هذا الاعتراض انما نشأ من عدم فهم غرض المص قدس سره لانه قدس سره لم يقل وجود العالم بعد عدمه لما سبق ينفي الايجاب حتى يرد عليه انه لم يثبت فيما سبق الخ ما ذكره الش وبالجملة ليس في كلام المص اشارة الى تعليل هذا المطلب بشيء اصلا فكيف يصح الجزم بان تعليله يكون بما سبق ثم الاعتراض عليه فيحتمل ان يكون تعليل هذا المطلب بالاجماع والحديث النبوي المشهور الدال صريحا على هذا ولما كان المشهور ان دليل وجود العالم بعد عدمه هو الاجماع والحديث النبوي المشهور الدال صريحا على هذا لم يصرح المص بها لان الشهرة كفت مؤنة الذكر وقد عرفت بعض توجيهات اخر لكلام المص بحيث يندفع بها اعتراض الش قوله اقول العمدة في اثبات حدوث العالم اجماع المليين والحديث الخ قيل اثبات حدوث العالم بالاجماع والحديث مستلزم للدور لان حجية الاجماع والحديث يتوقف على اثبات النبوة واثبات

وهو لا يمكن الا بان العالم حادث ... [illegible]

النبوة موقوف على كون الواجب تعالى قادرا لا موجبا لانه لو كان
موجبا لكان للقائل ان يقول يجوز ان لا يقدر على عدم اظهار المعجزة
في يد الكاذب فاثبات حدوث العالم متاخر عما هو متاخر عن
ثبوت القدرة بمرتبتين واجيب بان اثبات النبوة لا يتوقف
على القدرة بمعنى صحة الفعل والترك بل على القدرة بمعنى ان شاء
فعل وان لم يشأ لم يفعل الا على تقدير [illegible] بالذي ذكره
الحكماء يكون افعاله تعالى مشتملة على حكم ومصالح فلا يجوز عليه تعالى
اظهار المعجزة في يد الكاذب لانه قبيح يجب تنزيهه تعالى عنه و
نقل ان غياث المدققين قال في رسالته دليل الهدى اذا ادعى النبوة واتى ب
المعجزات يحصل اليقين بصدق صاحب المعجزة عليه السلام بلا ارتياب
في تحصيل العلم بكل ما اخبره حتى بوجود الواجب ايضا وكذا بسائر
صفاته تعالى وكذلك حدوث العالم وامثاله وبالجملة اثبات النبوة
لا يتوقف على القدرة والاختيار مطلقا بل على وجود الواجب تعالى
ايضا لان اثبات النبوة لا يكون الا باظهار المعجزة والحق
ان يقال ان اثبات النبوة موقوف على وجود القدرة والاختيار

وايضا الدليل العقلي قائم بان الممكن الذي لا وجود له باعتبار ذاته لا يوجد جوهرا وهذا يوافق كلام الحكماء قال بهمنيار في التحصيل
وان سالت الحق فلا يصح ان يكون علة الوجود الا ما هو بريء من كل الوجوه من معنى ما بالقوة وهذا هو صفة الاول تعالى
لا غير اذ لو كان مفيد الوجود جسما فيه معنى ما بالقوة سواء كان عقلا او جسما كان للعدم شركة في افادة الوجود وكان
لما بالقوة شركة في اخراج الشيء من القوة الى الفعل انتهى فمعنى قول المص والواسطة غير معقولة ان الواسطة في ايجاد العالم
الجسماني مما ينفيه البرهان العقلي الدال على ان ايجاد الجواهر والاعراض المفارقة لذات الموجد تعالى هو مختص بالمبدأ
الاول تعالى وهذا لا ينافي كون حركات
العباد صادرة عنها

لا على العلم بوجود القدرة والاختيار لانا نعلم بديهة ان اظهار
المعجزة على يد الكاذب قبيح عقلا يجب تنزيهه تعالى عنه وهذا
القدر كاف في اثبات النبوة وبعد اثبات النبوة يثبت
صدق النبي عليه السلام واذا ثبت صدقه ثبت صدقه في كل ما
اخبره ومنه حدوث العالم فيجوز ان يكون اثبات النبوة موقوفا
على اصل القدرة والاختيار والعلم بالقدرة والاختيار يكون
موقوفا على اثبات القدرة فقد حصل اختلاف الجهة فلم يلزم
الدور **قوله** كان للعدم شركة في افادة الوجود اه تحرير هذا
البرهان وتوضيحه على وجه ان كل ممكن بما هو ممكن وباعتبار
ذاته بذاته لا يكون الا بالقوة الصرفة وليس له بهذا الاعتبار
استشمام رائحة من الفعل اصلا وهو ظاهر جلي فلا بد ان يكون
لكل ممكن مخرج من القوة الى الفعل ولا بد ان يكون ذلك
المخرج بما هو مخرج من القوة الى الفعل بالفعل من كل الوجوه
والا يلزم ان يكون للقوة دخل في اخراج الشيء من القوة الى
الفعل وهو باطل بالبديهة فيلزم ان يكون المخرج المذكور بالفعل

من كل الوجوه والفعلية من كل الوجوه انما هي صفة الاول تعالى شانه
فثبت من هذا ان مفيض الفعلية والوجود ليس الا الواجب تعالى
فان قيل لم لا يجوز ان يكون الممكن بعد اكتساب الوجود من الواجب
تعالى وبعد خروجه من القوة الى الفعل يفيض الوجود على ممكن
آخر قلت مسلك التحليل يبطل هذا الاحتمال بيان ذلك ان
العقل يحلل الممكن الموجود الى ما بالقوة والى ما بالفعل ثم
نقول ان ما بالقوة لا دخل له في اخراج الشيء من القوة الى
الفعل فيطرح خلف قاف ثم ينظر الى ما بالفعل فلو كان مشوبا
بالقوة فيحلل ايضا وهكذا الى ان ينتهي الى ما بالفعل المحض
وليس هذا الا الواجب بالذات تعالى فظهر من هذا سر ما وقع
في الكتاب الكريم الالهي الله خالق كل شيء ولا اله الا هو خالق
كل شيء فاعبدوه وهل من خالق غير الله وصحة قول من قال
ان الامكان علة للحاجة الى العلة في بادي الرأي واول
النظر وبعد التفحص وتعمق النظر ينكشف ان الامكان علة
للاحتياج الى علة واجب الوجود بالذات فان قيل اذا كان

موجد

موجد جميع الاشياء هو الواجب تعالى فينهدم بنيان التكاليف
الشرعية والثواب والعقاب وغيرها قلت لا منافاة بين
ما حكم عليه البرهان واقتضاه وبين كون العبد فاعلا مختارا
الذي يبرهن على صحة التكاليف الشرعية والثواب والعقاب
لان الذي دل عليه البرهان هو ان مفيض الفعلية والوجود لا
يكون ممكنا الا الواجب تعالى لا انه لا يكون ممكن موقوفا عليه
بالنسبة الى ممكن آخر ولا يكون ممكن جزءا للممكن آخر فهذا
مما لا ينفيه البرهان فنقول ان العبد فاعل انما هو بمعنى انه
مباشر للفعل ويكون هو باعتبار قدرته وارادته جزءا اخيرا
من العلة التامة فقدرة العبد وارادته لهما دخل في افعاله
وهذا القدر كاف في صحة التكاليف والثواب والعقاب وما
يشير الى ذلك ما روي عن بعض ائمتنا صلوات الله عليهم اجمعين
لا جبر ولا تفويض في افعالنا الاختيارية بل امر بين امرين
وسيجيء تفصيل ذلك في مبحث افعال العباد فان قيل ح لا
تفاوت بين مذهب الاشعري والحكماء لان الاشعري ايضا يقول كذا

انه لا مؤثر في الوجود الا الله تعالى فلا فرق بينهما لان الاشعري و
ان كانوا قايلين بانه لا مؤثر في الوجود الا الله لكنهم قايلون
ايضا بانه ليس ربط عقلي بين ممكنين اصلا بل عادة الله جارية
بان يتحقق افعال العبد مثلا عقيب ارادة العبد وليست ارادته
موقوفا عليها وبالجملة الاشعري يقولون انه ليس ربط عقلي
بين ممكنين اصلا حتى قالوا ان النتيجة فايضة من المبدا الفياض
من غير ربط عقلي بين المقدمات والنتيجة بل بطريق جري عادة
الله تعالى بفيضان النتيجة عقيب ترتيب المقدمات بخلاف الحكما
فانهم يقولون بالربط العقلي بين ممكنين ولهذا قالوا بالوجوب
العقلي ايضا بخلاف الاشعري فانهم لم يقولوا الا بالوجوب
الشرعي واذا عرفت بالبرهان ان مفيض الوجود لا يكون الا الواجب
تعالى وان الامكان بالتفحص والبرهان علة للاحتياج الى الواجب
بالذات لا الى علة ما مطلقا فاعلم ان سلسلة الممكنات المترتبة
اذا لوحظت باعتبار ان كل واحد واحد منها بحسب جوهر ذاته
الممكنة مجعول للواجب بالذات يكون بهذا الاعتبار سلسلة

اجزء

عرضية وجميع احاد تلك السلسلة متساوية في الحاجة والاستناد
اليه جل شانه ابتداء بلا واسطة واذا لوحظت تلك السلسلة
باعتبار ان بعضها مربوط ببعض آخر ومتوقف عليه من حيث الشرطية
والمشروطية والسببية والمسببية بناء على ان بعضا منها
لما كان ناقصا في حد ذاته بحيث يمتنع استناده اليه جل شانه
بدون الشروط والاسباب فيحتاج الى الشروط والاسباب ليمكن
له الاستناد اليه تعالى تكون سلسلة طولية منتهية اليه تعالى بالضرورة
الرائية فالممكنات باعتبار السلسلة الطولية تختلف مراتب
احتياجها الى الواجب جل سلطانه فكلما كان ابعد عن جنابه تعالى
يكون احتياجه اليه جل شانه اكثر لانه يحتاج الى جنابه تعالى في افاضة
وجوده نفسه وافاضة وجود شرايطه واسبابه لنقصانه عن ان يستند
اليه جل شانه بدون تلك الشرايط والاسباب وكلما كان اقرب
يكون احتياجه اقل ولهذا قال بعض الاكابر من الحكماء كلما كان المعلول
ابعد كان الفيض والخير اكثر وكلما كان المعلول اقرب كان الفيض و
الخير اقل فالعقل الاول والنظم الجلي يستندان الى الواجب

جل سطح تاما وكسطح فلا يتصور سلسلة طولية بالقياس اليهما بل
المتصور بالقياس اليهما هو السلسلة العرضية وبالقياس الى ما عداهما
يتصور السلسلة الطولية والعرضية جميعا ومن قال بهذه التحقيقات
كالمحققين من الحكماء والمتكلمين لم يقل ان بعض ممكن علة
لبعض آخر فليس مراده الا الشرطية والسببية لانه يصح
ان يكون ممكن ما علة فاعلية بالقياس الى ممكن فلا يعترض عليه بما
اعترض ابو البركات البغدادي ونقله المص المحقق قدس سره
في شرح الاشارات وحاصل اعتراضه ان الحكماء يقولون تارة
لا مؤثر في الوجود الا الله وتارة ان العقل الاول علة
للعقل الثاني فبين كلاميهم تدافع واجاب عنه المص قدس سره
هناك وحاصله ان مرادهم بكون العقل الاول علة للعقل
الثاني ليس الا السببية والمسببية والشرطية والمشروطية
لا ان العقل الاول علة مفيضة لوجود العقل الثاني بل هو
العقل الثاني يكتسب الوجود منه وجميع ما ذكرنا هو عرش
التحقيق والاتقان ومترحل اقامة البرهان وماوى عقول

بنى

بني نوع الانسان ان اباك وان تتعداه بوساوس اوهام جنود
الشيطان فارجع براهين تقويم الايمان وداوم ملازمة اهل
الكمال والعرفان واجتنب عن
من ابناء الزمان فان مرض النقصان والبطلان من الامراض
المسرية في نفوس عين الاعيان على ما قال الفيلسوف الكبير
العظيم افلاطون الالهي فان للنفوس حركاتها للابدان ومن
قال بان بعض الممكنات يفيض وجود بعض آخر على ما يتبين في
المشهور ورب مشهور لا اصل له ان الواجب تعالى اوجد العقل الاول
ثم العقل الاول اوجد العقل الثاني وهكذا الى العقل الفعال
ثم العقل الفعال يستند اليه جميع ما بعده قال بالسلسلة الطولية
والعرضية ايضا وهؤلاء الاقوام لم يقولوا بان الامكان
علة للاحتياج الى الواجب بالذات ابتداء بل انهم يقولون
ان الامكان علة الانتهاء الى الواجب بالذات قطعا يعني
كل ممكن عندهم هو الانتهاء الى الواجب بالذات في ذاته لو خلي
الممكنات من حيث لكن كل واحد منها ممكن يكون مقتضى طباعه الانتهاء

الى الواجب بالذات يكون سلسلة عرضية واذا لوحظت من حيث
ان بعضها مستند الى البعض آخر بمعنى ان بعضا منها يستفيد الوجود
من بعض آخر من الواجب تعالى فالواجب تعالى ح علة بعيدة
لكن واصلة الاثر لان طباعي كل ممكن هو الانتهاء الى الواجب تعالى
يكون السلسلة بهذا الاعتبار طولية منتهية اليه تعالى واعلم
ان كل معلول في السلسلة الطولية بهذا الاعتبار له احتياجان
فقط احدهما احتياجه الى العلة القريبة وثانيهما الاحتياج
الى الواجب تعالى بناء على ان اقتضاء الانتهاء الى الواجب
بالذات طباعي كل ممكن واما احتياجه الى علة بعيدة غير
الواجب بالذات لا يكون الا بالعرض لان العلل البعيدة
غير الواجب بالذات في تلك السلسلة يكون غير واصلة
الاثر لان العلة البعيدة قسمان احدهما علة بعيدة غير
واصلة الاثر كما في لوازم المهية فان لازم المهية انما يحتاج
الى جاعل المهية بالعرض لا بالذات لان لازم المهية ليس
احتياجه الى جاعل المهية باعتبار نفسه لانه لو فرض انه ملزوم

يصح

معنى قول المص والواسطة غير معقولة ان الواسطة في ايجاد العالم الجسماني مما ينفيه البرهان العقلي الدال على ان ايجاد الجواهر والعراض المفارقة لذات الموجد مما هو مختص بالمبداء الاول تعالى وهذا لا ينافي كون حركات صادرة عنها

يصح وجوده بدون الجاعل لكان لازم المهية باعتبار نفسه لازما
له ايض وثانيهما علة بعيدة واصلة الاثر كالواجب تعالى لانه قد
ثبت بالبرهان ان كل ممكن باعتبار امكانه يجب ان ينتهي الى الواجب
بالذات فالانتهاء الى الواجب بالذات طباعي كل ممكن فليس شيء
من الممكن غنيا عن الواجب بالذات ولا يصح ان يكتفي بعلته
القريبة عن الواجب بالذات كما في ساير العلل البعيدة بحكم
البرهان بخلاف المعلول الذي وقع في سلسلة الطولية التي ذكرنا
اولا فانه يوجد هناك معلول يكون له احتياجات كثيرة بعدد ما ذكرنا
فاحسن التدبر حتى ينكشف لك جلية الحال قوله والاعراض
المفارقة فيه بحث لان البرهان المنقول عن بهمنيار على ما حررناه وقررناه
دال على ان ايجاد موجود ما وافاضة وجود موجود ما سواء كان
جوهرا او عرضا مفارقا او ماديا مختص بجنابه تعالى وليس في
منة ممكن ما من الممكنات افاضة الوجود على ممكن آخر و
ايجاده نعم يصح ان يكون ممكن شرطا وسببا بالقياس الى ممكن
آخر فاخراج حركات العباد وتشنيعها خروج عن اطلاعه

حكم البرهان واستشهاد في القواعد العقلية وهو لغط وايضا الاستثناء
المذكور هاهنا لا اعرف لصحته سببا بقا في قوله اذا لملاحظة
المذكورة يحكم كل عاقل بانه لا بد لجميع الممكنات من علة يكون
علة له بالذات وعلى الاطلاق والعلة بهذه الصفة علة
لجميع اجزائه وكذا قوله ولانه صحة ما قيل من انه لا يمكن ان يكون
ممكن من الممكنات منشأ لوجوب الممكنات بدافع ذلك الاستثناء
فتامل فيه واقول فيما نقل عن التحصيل بحث لانه ان اراد بالمعنى
في قوله فيه معنى ما بالقوة الصفة المتحققة في الواقع سلمنا
الملازمة لكن لا نم ان العقل كذلك لما تقرر عندهم من انه ليس
له حالة منتظرة وان اراد به اعم من ذلك حتى يشمل الامكان
الذاتي الذي ينتزعه العقل من مجرد ملاحظة ذات الممكن
منعنا الملازمة مستندا بانه ليس للعدم الذي من العقل وذات
الممكن اليه والى الوجود في الملاحظة تحقق في نفس الامر حتى
يمكن له شركة في افادة الوجود وكان لما بالقوة المحضة شركة
في اخراج الشيء من القوة الى الفعل وهو المستحيل فعلى هذا

نقول

نقول لم يلزم مما نقل نفي الواسطة بالبرهان العقلي وان اراد
بالبرهان العقلي غير هذا فليس في الكتاب منه اثر ولم نطلع عليه
في موضع حتى نعلم صحته او فساده انتهى بالفاظه وفيه بحث
لانه فرق بين معنى ما بالقوة وبين معنى ما بالقوة لان معنى
الاول هو ان يكون الذات بالفعل ويكون معنى ما وصفة
ما من الصفات لم يحصل لها بالفعل بعد وهذا لا يتصور
الا في الماديات لان المجردات جميع صفاتها حاصلة لها
بالفعل عندهم ومعنى الثاني هو ان يكون الذات والحقيقة
داخلة تحت مفهوم بالقوة وهذا المعنى شامل لجميع الممكنات سواء
كانت مجردات او ماديات لانك قد عرفت ان كل ممكن بما
هو ممكن وباعتبار ذاته لا يكون الا بالقوة الصرفة وليس له
شائبة الفعلية اصلا فاذا كان جميع الممكنات باعتبار ذاتها
بالقوة فلا بد لها من مخرج يخرجها من القوة الى الفعل الى اخر
ما قلنا سابقا اذا عرفت هذا عرفت وجه اندفاع ما ذكره لان
المراد من قوله معنى ما بالقوة ليس الصفة المتحققة في الواقع

اي لا دال للمستدل

ولا الاعم منه ايضا حتى يشمل الامكان الذاتي الذي هو ليس من
الصفات المتحققة في الواقع بل هو من الصفات الاعتبارية
لان هذين الاحتمالين انما يعقلان اذا كان مراد المستدل
معنى ما بالقوة لا معنى ما بالقوة والحال ان المراد على ما قررنا
وبينا سابقا هو معنى ما بالقوة لان جميع الممكنات باعتبار
داخلة تحت مفهوم ما بالقوة كما مر قال المص قدس سره ويمكن
عروض الوجوب والامكان للاثر باعتبارين يعني بعروض الوجوب
والامكان للمعلول باعتبارين وتقرير الدليل على وجه يكون
كلام المص قدس سره بهذا المعنى جوابا له هو ان القدرة و
الاختيار على الفعل والاثر الذي هو المعلول فرع امكان
ذلك الاثر وامكان ذلك لا يتحقق لان الاثر اما واجب الوجود
او ممتنع الوجود لان الفاعل اما مستجمع بجميع الشرايط التاثير
اولا فان كان مستجمعا لها فالاثر واجب الوجود وان لم يكن
مستجمعا لها كان الاثر ممتنع الوجود فلم يتحقق امكان الاثر
حتى يصح القدرة عليه وتقرير الجواب ان الاثر ممكن بالنظر الى
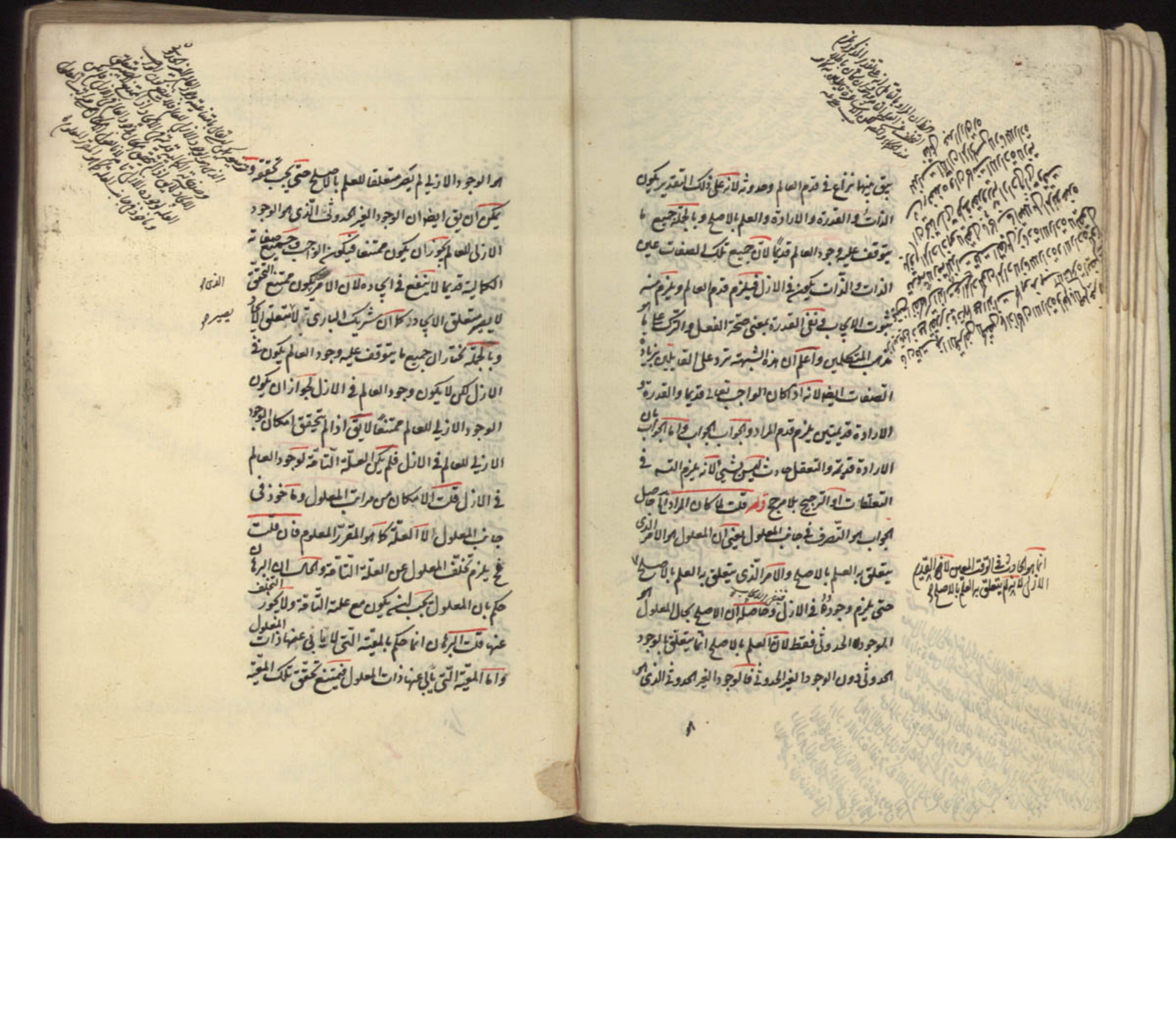
ذاته

ذاته وواجب بالنظر الى استجماع شرايط الفاعل او ممتنع
بالنظر الى عدم استجماع الشرايط والامكان الذاتي لا ينافي
الوجوب بالغير او الامتناع بالغير والتنافي انما يكون بين الامكان
الذاتي والوجوب الذاتي والامتناع الذاتي وعلى ما قررنا
يقول الش وهذا ما يقال ان الوجوب بالاختيار لا ينافي الاختيار
لان التنافي للمقدورة انما يكون دليله بالنظر الى جانب المعلول
فقول الش وهذا ما يقال ان الوجوب بالاختيار لا ينافي الاختيار
انما يناسب بجواب التحليل الثاني وايضا الامكان في عبارة المص
منسوب الى الاثر نفسه لا الى الصدور والاثر كما ذكره الش فتوجيه
الش ليس بوجيه قال الش فلا يتمكن من الترك اعلم ان هذا الدليل
باعتبار ملاحظة حال العلة كما ان الاول باعتبار ملاحظة حال
المعلول وحاصل هذا الدليل هو ان القدرة بمعنى التمكن من
الفعل والترك لا يتصور ثبوتها للفاعل والعلة لان هذه
القدرة بهذا المعنى لا يخ اما ان يكون ثابتة حال وجود الاثر
وهو باطل لان الفاعل ح لا يتمكن من الترك بل يجب الفعل واما

ان يكون ثابتة حال عدم الاثر وهو باطل ايضا لانه حين عدم الاثر
يجب العدم ويمتنع الفعل فلا يثبت للفاعل التمكن من الفعل و
الترك اصلا وجواب المص لا يكون تاما على ما ستعرفه والجواب التام
الدافع لهذا الاستدلال هو ان يقال انه يمكن الجواب باختيار كل واحد
من شقي الترديد اما الاول فنختار ان التمكن من الفعل والترك حال
وجود الاثر يعني ان الفاعل اذا اخذ باعتبار ذاته مع قطع النظر
عن الارادة يثبت له التمكن من الفعل والترك حين وجود الاثر
ووجوب الفعل انما هو مع ملاحظة الارادة فيكون الفاعل بحيث
يجب ان يصدر عنه فعلا انما هو مع ملاحظة الارادة لا بدونه
ملاحظة الارادة فهذا الوجوب انما هو بسبب الارادة والاختيار
قوله والوجوب بالاختيار لا ينافي الاختيار وهذا اما بين
ان الوجوب بالاختيار لا ينافي الاختيار بل يحققه وقوله حين
وجود الاثر يجب الفعل ان اراد انه يجب الفعل بالنظر الى ذات
الفاعل مع قطع النظر عن الارادة فهو ممنوع وان اراد انه يجب
مع ملاحظة الارادة فهو مسلم ولا يضرنا لانا لم نمنع ان التمكن

من

من الفعل والترك ثابت للفاعل مع ملاحظة الارادة بل
انما ادعينا انه ثابت له بدون ملاحظة الارادة واما الثاني فنختار
ان التمكن من الفعل والترك حال عدم الاثر لكن التمكن من الفعل
والترك انما هو ثابت لذات الفاعل مع قطع النظر عن ارادة
الترك او عدم ارادة الفعل ومع ملاحظة ارادة الترك
او عدم ارادة الفعل لا يثبت التمكن من الفعل والترك في
تلك الملاحظة قوله واما حال عدمه فيجب عدمه فلا يتمكن من
الفعل ان اراد انه يجب العدم بالنظر الى ذات الفاعل مع قطع
النظر عن ارادة الترك او عدم ارادة الفعل فهو ممنوع وان
اراد انه يجب العدم مع ملاحظة ارادة الترك او عدم ارادة
الفعل فهو مسلم ولا يضرنا لانا لم ندع ان التمكن من الفعل و
الترك ثابت للفاعل بجميع الاعتبارات في الملاحظات بل
ادعينا انه ثابت له باعتبار ذاته بدون ملاحظة الارادة فان
قيل اذا كان الارادة والعلم بالاصلح هنا شبهة مشهورة وتوضيحه
ان الصفات الكمالية عين الواجب تعالى عند الحكماء والمعتزلة فلم



يبقى بينهما نزاع في قدم العالم وحدوثه لانه على ذلك التقدير يكون
الذات والقدرة والارادة والعلم بالاصلح وبالجملة جميع ما
يتوقف عليه وجود العالم قديما لان جميع تلك الصفات عين
الذات والذات يكون في الازل فيلزم قدم العالم ويلزم منه
ثبوت الايجاب ونفي القدرة بمعنى صحة الفعل والترك كما هو
مذهب المتكلمين واعلم ان هذه الشبهة ترد على القائلين بزيادة
الصفات ايضا لانه اذا كان الواجب تعالى قديما والقدرة و
الارادة قديمتين يلزم قدم المراد والجواب الجواب واما الجواب ان
الارادة قديمة والتعلق حادث فليس بشيء لانه يلزم التسلسل في
التعلقات او الترجيح بلا مرجح ثم قلت لما كان المراد اي حاصل
الجواب هو التصرف في جانب المعلول يعني ان المعلول هو الامر الذي
يتعلق به العلم بالاصلح والامر الذي يتعلق به العلم بالاصلح لا
حتى يلزم وجوده في الازل وحاصله ان الاصلح بحال المعلول
الموجود الحدوثي فقط لان العلم بالاصلح انما يتعلق بالوجود
الحدوثي دون الوجود الغير الحدوثي فالوجود الغير الحدوثي الذي هو

انما هو الحادث في الوقت المعين لا في القديم الازلي لانه لم يتعلق به العلم بالاصلح

هو الوجود الازلي لم يكن متعلقا للعلم بالاصلح حتى يجب تحققه و
يمكن ان يقال ايضا ان الوجود الغير الحدوثي الذي هو الوجود
الازلي للعالم يجوز ان يكون ممتنعا فيكون الواجب وجميع صفاته
الكمالية قديما لا ينفع في ايجاده لان الامر يكون ممتنع التحقق
لا يصير متعلق الايجاد كما ان شريك الباري تعالى لا يتعلق الايجاد
وبالجملة نختار ان جميع ما يتوقف عليه وجود العالم يكون في
الازل لكن لا يكون وجود العالم في الازل لجواز ان يكون
الوجود الازلي للعالم ممتنعا لا يقال اذا لم يتحقق امكان الوجود
الازلي للعالم في الازل فلم يكن العلة التامة لوجود العالم
في الازل قلت الامكان من مراتب المعلول ومأخوذ في
جانب المعلول لا العلة كما هو المقرر المعلوم فان قلت
فح يلزم تخلف المعلول عن العلة التامة والحال ان البرهان
حكم بان المعلول يجب ان يكون مع علته التامة ولا يجوز التخلف
عنه قلت البرهان انما حكم بالمعية التي لا يابى عنها ذات المعلول
واما المعية التي تابى عنه ذات المعلول فيمتنع تحقق تلك المعية

كما ان المعلول يمتنع ان يكون في مرتبة ذات العلة التامة
لانا نعقل العلة التامة ولم يكن في تلك المرتبة ذات المعلول
فيلزم التخلف ولا فرق بين التخلف في الوجود الذهني والوجود
الخارجي اصلا والجواب ان كلما نعقل العلة التامة يكون المعلول
ايضا موجودا في تلك المرتبة خروج عن حكم الوجدان لانا نحكم بديهة
الاربعة علة تامة للزوجية والحال انه يمكن لنا تصور ماهية الاربعة
بدون ان نتصور الزوجية لان الزوجية ليست في تلك المرتبة
لان الماهية من حيث هي ليست الا هي بل تكون الزوجية في مرتبة
اخرى قال صدر المحققين في رسالة اثبات الذات
والصفات فان قيل اذا كان فاعلية الفاعل للفعل وعلمه بذلك
نفس ذات الفاعل لا يمكن صدور مقابل ذلك الفعل عنه
فلم يكن قادرا على هذا الفعل اذ قد اعتبر في القدرة ان يكون
تعلقها بالطرفين سواء قلت الملازمة ممنوعة وان صدور ذلك
الفعل عنه بواسطة انه يستعد لصدوره عنه دون مقابله
لانه اكمل من مقابله لا بواسطة ان ذات الفاعل يستدعي حصوله

الاكر

ذلك الفعل حتى لو كان مقابله اكمل منه لصدر عنه ويكون
فاعليته وعلمه بذلك نفس ذاته قال الشيخ الوالد تحرير الجواب و
توضيحه انه ان اريد بالفعل في السؤال حيث قال اذا كان فاعلية
الفاعل للفعل وعلمه بذلك نفس ذاته لا يمكن صدور مقابل
ذلك الفعل عنه الفعل الخاص على ما هو النظم المترتب دلالة تشتمل
الطرفين المتقابلين فلا نم كون القدرة اذا تعلقت بفعل
تعلقت باحد الطرفين بهذا الوجه والا لم يكن قدرة على ما
يظهر بالنظر فيما مر آنفا وان اريد بالفعل وجودا وعدما
ايجادا واعداما وكيفا فالملازمة ممنوعة ولم لا يجوز ان يكون صدور
كل فعل ومقابله جائزا ممكنا نظرا الى ذات الفاعل فيكون متمكنا
من كل منهما ولم يصدر عنه الا الطرف صدر لمصلحة رآه مثل زيادة
استحقاقه واستعداده لان يصدر دون مقابله فان قلت جزا
الاستحقاق والاستعداد اذا كان موجبا لصدوره يجب على الفاعل
مع فعله دون مقابله لم يكن الفاعل متمكنا من الطرفين فلم يكن
قادرا او ان لم يكن كذلك بل اختاره الفاعل لمصلحة فهو الذي



قوله وهذا ما يقال من ان الوجوب بالاختيار لا ينافي الاختيار الخ لقائل ان يقول الوجوب بالاختيار والارادة التي هي غير
زائدة على الذات ينافي القدرة الذي هو مراد المتكلمين
والاختيار

انه جزم به بل لزم ان يكون فاعلا لغرض والحكماء يقولون بهذا
ولا يعللون افعاله تعالى بالاغراض قلت نختار الاول اولا ولا
انه لو كان الاستحقاق موجبا لما لم يكن الفاعل متمكنا قادرا بل
الفاعل بذاته قبل هذا متمكن ولزوم الفعل بعده لا يوجب
الايجاب ولا ينفي القدرة والتمكن نظرا الى نفس ذاته وهو المعتبر
وثانيا الثاني ونقول ان اريد بالغرض غرض غير نفس الفعل
فاللزوم مم وان اريد ما يشمله فبطلان اللازم غير مم بحرث الف
واعلم ان الفرق بين ما ذكره المحشي وبين ما نقلنا عن صدر المدققين
هو ان ما ذكره المحشي ظاهر ناظر الى اثبات قدم العالم وتفرع
عليه نفي القدرة واثبات الايجاب وما نقلناه عن صدر المدققين
ظاهر ناظر الى نفي القدرة واثبات الايجاب ليس في كلامه ما يشعر
باثبات قدم العالم وان امكن اجراؤه محصل كلامه على اثبات
قدم العالم وبالجملة مآلهما ومرجعهما واحد قوله لقائل ان يقول
الوجوب بالاختيار والارادة الخ حاصله ان الوجوب الناشي من
الارادة التي هي عين الذات ينافي القدرة التي هي بمعنى صحة
الفعل

الفعل والترك والا يلزم التخلف ولا ينافي القدرة التي
في الحكماء وهي ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل لكن
في الازل فعل فلم يلزم عليهم التخلف بخلاف المتكلمين وفيه بحث
لانه ان اراد ان الارادة لما كانت عين الذات فيلزم قدم المراد
فيثبت الايجاب فهذا البحث قد مر مع جوابه وان اراد ان القدرة
والاختيار عند الحكماء غير القدرة والاختيار عند المتكلمين
على ما يشعر به قوله على تفسير الحكماء فيكون الوجوب بالاختيار منافيا
للقدرة التي عند المتكلمين دون القدرة التي عند الحكماء فيرد
عليه انه يلزم بطلان ما ذكره بقاس ان النزاع بين
الحكماء والمعتزلة ليس الا في قدم العالم وحدوثه ويمكن ان يوجه
ان المحشي لما استشعر بهذا افاد رحمه الله دفعه بقوله والحاصل ان
انفكاك العلة التامة الخ يعني ان حاصل البحث هو انه يلزم تخلف
المعلول عن العلة التامة على المتكلمين لانهم يقولون بحدوث
العالم دون الحكماء فانهم يقولون بقدم العالم لكن بعد محل تأمل
فتأمل فيه وايضا قوله مع كونها غير زائدة والتقييد فيه بعدم الزيادة

ليس بشيء لانه على تقدير زيادة الارادة ايضا يلزم الفساد المذكور

وهو ظ واعلم ان المتكلمين يقولون بان بين الواجب تعالى وبين

وجود العالم كان زمانا موهوما وكان عدم العالم واقعا فيه

وفي كل جزء من اجزاء ذلك الزمان كان وجود العالم ممكن

الوجود فيه لكن الواجب تعالى اراد وجود العالم ورجح وجوده

في جزء مخصوص ولا يكون المرجح غير نفس الارادة وعندهم يجوز

الترجيح بلا مرجح ولا يجوز الترجح بلا مرجح ولكن هذا في ذكر

منك لانك تحتاج اليه فيما سيأتي قبيل بعد نقل قول المحشي الاول

فاللايق بهذا المقام وجه دفع ان المنافاة انما هي على تقدير

ان يكون العلة هي الذات باعتبار الارادة فقط وليت لك

بل العلم بالاصلح في ذلك الوقت دخل في حدوث الحادث و

كون العلم عين الذات غير مضر اذ المقصد اثر العلم بالاصلح و

تحقيق كيفية الصدور وكيفية العلم بحث آخر سيجيء ان شاء الله تعالى

انتهى كلامه وفيه بحث من وجهين الاول ان جميع المتكلمين لم يقولوا

بالعلم بالاصلح بل بعضهم يقول به وبجزئه لا يكون الا مع من يقول

بالعلم

نعم الوجوب بالاختيار والارادة التي هي غير زايدة على الذات لا ينافي القدرة والاختيار والارادة على تفسير الحكماء
بمعنى ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل لكن شاء في الازل فعل فيه بالمشية القديمة التي هي غير زايدة
على الذات ولحلى العلم بالنظام [illegible] وللحاصل ان انفكاك العلة التامة
عن المعلول في الزمان الخ فكيف حكم بانفكاك الارادة الواجب تعالى مع كونها غير زايدة
على الذات عن تعلقها بالمراد في الزمان كما قال به المتكلمون فاللايق بهذا
المقام ايراد تحقيق شاف كاف يوجب طرح ما قيل فيه خلف قاف

بالعلم بالاصلح من المتكلمين والثاني ان هذا الجواب مذكور في

آخر هذه الحاشية كما ذكره بقوله اقول قد مر الاشارة اليه فيما

سبق من ان العلم بالاصلح اه قوله نعم الوجوب بالاختيار و

الارادة الى قوله تفسير الحكماء يعني ان الارادة بالمعنى الذي عند

الحكماء لا ينافي الوجوب بها لانه لا يلزم التخلف على الحكماء

لان الارادة يفيد الوجوب والارادة عين الذات فلا يلزم

التخلف على الحكماء القائلين بالقدم بخلاف المتكلمين القائلين

بكون الارادة مفيدة للوجوب وبكونه عين الواجب لانهم

يقولون مع ذلك ان الفاعل يصح منه الفعل والترك وان الاثر

حادث لان العالم حادث عندهم ولا يخفى عليك ان مناط لزوم

التخلف انما هو حدوث العالم مع كون جميع ما يتوقف عليه

وجوده ازليا ولا دخل في ذلك كون الصفات عين الذات تعالى

او زايدة عليه ولا دخل ايضا لتفسير القدرة والاختيار في ذلك

قوله والحاصل ان انفكاك المعلول عن العلة التامة في الزمان

مح يعني اذا تحقق العلة التامة في زمان ولم يتحقق المعلول معه

[illegible]

فان قيل انفكاك العلة التامة عن المعلول اى تقدمها عليه بالزمان ممكن ولزم الحكماء القول بامكانه فان للحادث في ان حدوثه علة تامة بلا شبهة ولا نزاع لاحد فيجب ان يتقدم تلك العلة عليه بالزمان الحدوث

امكان ان يكون المعلول معها في تلك الزمان على ما نقلناه عن المتكلمين من انهم يقولون ان بين وجود العالم ووجود الله تعالى زمان ممتد موهوم يكون عدم العالم فيه ويكون كل جزء منه بحيث يمكن وجود العالم فيه لكن الفاعل المختار رجح وجود العالم في جزء منه مع كون جزء آخر يصلح لوجوده فيلزم عليهم التخلف الخ لانه اذا كان وجود العالم ممكنا في كل جزء منه فاختصاص وجود العالم بجزء منه دون جزء آخر تخصيص بلا مخصص والقول بجواز الترجيح بلا مرجح دون الترجح بلا مرجح باطل لانه يلزم منه اما الترجيح بلا مرجح او التسلسل على ما عرفت سابقا فالتخلف الخ يلزم على المتكلمين دون الحكماء لان العالم عندهم قديم غير متخلف عن الواجب تعالى على مذهبهم لكن يلزم عليهم التخلف بالنظر الى الحوادث اليومية على ما سيجيء بيانه قوله فان الحادث في ان الحدوث يعني ان التخلف الخ يلزم على الحكماء في الحوادث اليومية لا في المجردات لانها قديمة عندهم وليس يتصور هناك تخلف بخلاف الحوادث اليومية فانها لما كانت زمانيات

اذ لو كانت معه بالزمان في الزمان ننقل الكلام الى علتها فلزم الانتهاء الى علة تامة متقدمة على المعلول بالزمان والا لزم اجتماع العلل غير متناهية مترتبة وهو باطل باتفاق العقلاء وبذلك يندفع كلام الحكماء على المتكلمين

ولم يكن في الازل موجودة فيلزم التخلف الذي لزم على المتكلمين في جميع العوالم عندهم حادثة فالح الذي لزم على المتكلمين لزم على الحكماء ايضا قوله اذ لو كانت معه بالزمان ننقل الكلام الى علتها الخ بيان ذلك ان الحادث لو كانت علته معه بالزمان لكانت تلك العلة حادثة ايضا لان العلة التامة التي تكون مع الحوادث بالزمان يجب ان يكون حادثة ولو بجزء واحد و اذا كانت العلة التامة للحادث حادثة ننقل الكلام الى علة تلك العلة الحادثة فلا يخ اما ان يكون مع معلولها بالزمان او متقدمة عليه فان كانت متقدمة عليه يلزم التخلف وان كانت معه بالزمان فيكون تلك العلة حادثة ايضا فننقل الكلام الى علتها وهكذا الى غير النهاية فان كانت جميعها وجودات فيلزم ترتب امور غير متناهية مجتمعة وهو باطل بالاتفاق او جميعها عدمات فلما كان جميع تلك العدمات مع الحادث مع الحادث بالذات فيكون تلك العدمات حادثة فلا بد ان يكون قبل ان الحدوث وجودات فيلزم ترتب امور غير متناهية قبل ان

الحدوث وهو باطل ايضا فان لم يكن جميعها وجودات ولا
جميعها عدمات فبقي احتمال آخر وهو التشابك فنقول في صورة
التشابك بعضها وجودات وبعضها عدمات فاذا وضعت
العدمات والوجودات فلا يخلو اما ان يكون الوجودات
غير متناهية والعدمات متناهية او بالعكس او كل واحد متناه
او كل واحد غير متناه ولا يجوز ان يكون كل واحد من الوجودات
والعدمات متناهية لانه لا يحصل من السلسلتين المتناهيتين
سلسلة غير متناهية لان ضم المتناهي مع المتناهي لا يفيد الغير
المتناهي وجميع الاحتمالات الباقية يحصل له المطلوب
فنقول لو كانت الوجودات غير متناهية والعدمات متناهية
يلزم وجود امور غير متناهية مترتبة في ان وجود الحادث ولو
كانت العدمات غير متناهية فكانت تلك العدمات الحادثة
وجودات قبل آن وجود الحادث فيلزم ترتب وجودات
غير متناهية وهو باطل ايضا فبقي ان يكون علة الحادث مقدمة
عليه بالزمان واعلم ان هذه الترديدات في صورة كون العلل

متوقفة

وبذلك يندفع كلام الحكماء على المتكلمين في جواز تخلف العلة عن المعلول الاثر قلت تخلف المعلول عن علته بحيث لا يتخلل زمان بين تحققهما اصلا لا بحسب الخارج ولا بحسب التوهم جائز عند الحكماء بل التزموا به لماهق لنعم الامم

متوقفة فلا ينتفع بما اشتهر بينهم من ان الحوادث مستندة الى القديم
بعلل حادثة غير متناهية غير مجتمعة والتسلسل في الامور الغير المتناهية
المتعاقبة لا يكون باطلا عندهم ووجه عدم النفع هو ان الكلام
ليس في العلة المعدة التي يجب عدم اجتماعها مع المعلول بل
الكلام في الفاعل المستجمع لجميع شرائط التأثير الذي يجب ان
يجتمع وجود المعلول مع وجوده في آن الايجاد والحدوث
وهو ظاهر قوله وبذلك يندفع كلام الحكماء على المتكلمين يعني ان
الحكماء يشنعوا على المتكلمين في تجويزهم التخلف لانهم قالوا ان
الواجب تعالى كان في الازل ولم يكن العالم فيه وقد وقع بين
الواجب تعالى ووجود العالم زمان ممتد موهوم مستمر يكون مشغولا
بعدم العالم ووقع ايجاد العالم في بعض من ذلك الامتداد
بسبب ترجيح الارادة ذلك البعض دون بعض آخر قوله قلت
تخلف المعلول عن علته بحيث لا يتخلل الخ حاصله ان التخلف قسمان
احدهما محال وهو التخلف الحكمي الغير الصريح وثانيهما جائز وهو
التخلف الغير الحكمي الصريح وما يلزم على الحكماء هو الثاني وهو

اي يتخلل العدم الصريح الغير الحكمي

اما تخلف العلة التامة عن المعلول بحيث يتخلل بينهما زمان وهمي كما يلزم من الحكم بان القديم مع الارادة القديمة علة تامة لتعلق الارادة باحداث الحادث الزماني فهو مما يستحيل بحيث الجليل من النظر بناء على انه لا يجوز الترجيح بلا مرجح فلا بد من بيان امكانه وكونه بمنزلة التقدم الذي يلزمهم التزامه اقول قد عرفت اشارة اليه فيما سبق من ان العلم بالاصلح هو المرجح فالذات تقتضي احداث الحادث في ان الحدوث بواسطة الارادة التي هي العلم وسيجي تفصيله وتحقيقه ان شاء الله تعالى

وما يرد على المتكلمين هو الاول وهو صح قوله فهو مما يستحيل بحسب

الجليل من النظر اي التخلف الزماني محال بحسب الجليل من النظر

يعني ان المتكلمين قالوا ان وجود العالم يتخلف عن فاعله الذي

هو الواجب تعالى تخلفا زمانيا لانهم يقولون بالزمان الموهوم

المتخلل بين وجود العالم ووجود الواجب فيكون في ذلك

الزمان عدم العالم فاوجد الله العالم في بعض ذلك الزمان دون بعض

آخر واعترض عليهم بانه لم اوجد في ذلك الجزء من ذلك الزمان

الوهمي دون جزء آخر مع ان كل جزء منه يصلح للايجاد فيه على

مذهبهم وجواب ذلك الاعتراض بان الارادة القديمة مرجحة والترجيح

بلا مرجح جائز دون الترجيح بلا مرجح من لغو الاقوال لانه يلزم

ح اما الترجيح بلا مرجح او التسلسل على ما عرفت فيلزم عليهم التخلف

الخ والما ذكرنا مفصلا فاشار اليه المحشي بقوله فهو مما يستحيل

بحسب الجليل من النظر وايضا قد بينا سابقا عدم معقولية

الزمان الموهوم فتذكر قوله اقول قد مرت الاشارة اي هذا بيان

ان التخلف الذي يقول المتكلم يكون بمنزلة التخلف الذي

يقول

قوله بان يريد الترك اي لا يريد الفعل هذا الترديد بناء على الخلاف في ان الترك امر فاصل يصدر عن التارك او عدم الفعل قوله على تمام الترجيح هذه العبارة هي العبارة السابقة اي قوله كان القادر هو الذي يصح منه ان يفعل بان يريد الفعل ويجب الفعل ايضا الخ على ما ينبغي فانهما لا ينافيان الا مذهب من حكم بحدوث ارادة الفعل بعد حصول التسلسل في الارادة كبعض شيوخ المعتزلة والعبارة الاولى في الاول هي ان يقال كان القادر هو الذي يصح منه ان يفعل بان يريد الفعل ويجب الفعل بالنظر الى ارادة الذات وفي الثاني هي ان يقال ان اراد وجب صدور الاثر بالنظر الى مجموع الشرايط اعني الذات مع كونه قادرا مريدا له ولعل الشارح تسامح في العبارة بقرينة تدل على المراد لكن هذا ينافي ما ذكره في شرح قول المص وتخصيص بعض الممكنات بالايجاد في وقت يدل على ارادته فانه يدل على انه

به الحكيم وانت خبير بان هذا البيان انما ينفع المتكلمين

القائلين بالعلم بالاصلح لا غير القائلين به والاعراض انما هو

عليهم قوله هذا الترديد بناء آه ويمكن توجيه هذا الكلام بوجه

آخر وهو ان هذا الترديد يكون بناء على الخلاف في انه كما لا يجوز

ان يكون الوجود مستندا الى العدم كذلك لا يجوز ان يكون العدم

مستندا الى الوجود والتحقيق ان العدم لا يكون مستندا الى

الوجود لان العدم ليس شيئا متحققا في الواقع بل عدم الشيء

يرجع الى انه لم يتحقق علة وجوده قوله لا ينافيان الا مذهب

من حكم بحدوث ارادة الفعل آه يعني ان ظاهر عبارة الشارح

هو حدوث الارادة لان قول الشارح ويجب الفعل يفهم منه ان

الارادة والفعل كانا معا بحسب الزمان لانه حكم بان وقت

الارادة يجب الفعل والفعل حادث فيكون الارادة ايضا

حادثة فلا ينافي مذهب المص قوله فيجب الفعل يعني ان لفظ ح

لما كان موهما لخلاف مذهب المص فالاولى الحذف قوله الا ان

الارادة الذاتية الاضافية بيانية فاندفع ما يتوهم ان هذا العبارة

اي ما ذكره الشارح هنا من كون ... غير قائل بالزيادة ... والحدوث ... بالزيادة والحدوث ... فالعبارة حالية

اعتقادان مذهب المص اثبات الارادة الزايدة على الذات تعالى المص فى شرح الاشارات لما كان الفاعل المختار عند المتكلمين
هو الذى يتساوى مقدوره بالقياس اليه من حيث هو قادر احتاجوا الى اثبات شئ لسببه تخصيص الطرف الذى يختاره فاثبتوا له
ارادة يتعلق بذلك الطرف وهى متجددة عند بعض المعتزلة وقديمة عند الكعبى ثم قال واعلم ان المعتزلة الذين لا يقولون بالارادة
المتجددة لا يعتبرون بتجدد شئ غير الفعل اصلا مع قولهم اما بان يكون بعض الاوقات اصلح للصدور واما امتناع الصدور
فى غير ذلك الوقت انتهى اقول لا خفاء فى ان كون بعض الاوقات اصلح للصدور غير مرجح الى امتناع الصدور فى غير ذلك
الوقت ان لم يحكم بوجوب الاصلح كما هو مما نقل عن المص سابقا واما ان حكم به حينئذ كما هو مختار المص غير موجود فى
هاتين العبارتين وحصول الخ ان المراد بالامتناع بسبب عدم المص لان مفاده تخصيص الطرف هو كون الارادة غير
الامتناع بالغير وبطلان مختار المص هو ان
الارادة مع كونها غير زايدة على الذات وان الذات لان المضاف غير المضاف اليه قوله لا يعرفون تجدد
بعض الاوقات اصلح للصدور وان العلم
بالاصلح هو موجب ولكن ذلك على ذكر منك شئ غير الفعل اصو واعلم ان هذا ناظر الى انه بعد تسليم ان
فى الابحاث الاتية
المشية لازمة لذات الواجب تعالى كما يقوله الفلاسفة يمكن
النزاع بين المتكلمين والحكماء فى قدم العالم وحدوثه لانه
يجوز ان يكون ارادة وجود العالم فى الازل لكن العالم لنقصانه
يابى عن الوجود الازلى فيكون الوجود الازلى ممتنعا بالنسبة الى
العالم فلهذا لم يوجد فى الازل ووجد فيما لا يزال او بالجملة جميع
ما يتوقف عليه وجود العالم كان فى الازل ولكن العالم لم توجد
فى الازل لنقصانه وكون الوجود الازلى ممتنعا بالنسبة اليه
وابائه عنه قوله فيعود السؤال على التقديرين اى وجود الفعل
وعدمه لان فى الحالين ان كان حال وجود الفعل فلا تمكن
من الترك وان كان حال عدم الفعل فلا تمكن عن الوجود
وعلى التقديرين لا قدرة لان القدرة هى صحة الفعل والترك
معا قيل واقول عود السؤال على التقديرين ممنوع لانا ان

قوله اما حال وجوده فلانه شئ يجب وجوده ايكن الموجب ان وجوب وجوده لاشئ

وجود الفعل ثانى الحال فالتمكن من العدم فى الحال او من الوجود
فى ثانى الحال فيتحقق القدرة بلا شبهة وقد عرفت ان وقوع
كل طرف لا ينفك عن وجوب ولزوم وهذا لا ينافى الاختيار
يحتاج الى الجواب الذى ذكره انتهى كلامه وفيه نظر لان المعتبر
فى القدرة ان يكون تعلقها بالطرفين سواء فلا بد ان يكون
القدرة يصح تعلقها فى آن واحد بالطرفين لا انه يصح تعلقها
بطرف واحد فى آن وبطرف آخر فى آن آخر والا يلزم عدم التساوى
قال صدر المدققين فى رسالة اثبات الذات والصفات
فى مبحث القدرة قال المتكلمون انها من الكيفيات النفسانية
وهى مغايرة للطبيعة والمزاج بمقارنة الشعور والمغايرة
فى الطبايع ومصححة للفعل بالنسبة الى الفاعل وتعلقها بالطرفين
على السواء انتهى كلامه ونقل مثل ذلك المحقق الدوانى ايضا
ولعل هذا المعترض فى ذيل هذا الاعتراض ان المعتزلة ذهبوا الى
ان تعلق القدرة بالطرفين على السواء واختاره المص فاذا
كانت القدرة تعلقها بالطرفين على السواء فكيف يمكن ان يق
آخرهم

فالتمكن من العدم في الحال مع من الوجود في ثاني الحال لان
الحال اذا كان حال العدم فلا يتمكن من الوجود في الحال فلا
يكون نسبة تعلق القدرة بالطرفين على السواء في الحال لان
العدم واجب في الحال وكذا لا يكون نسبة تعلق القدرة
بالطرفين على السواء في ثاني الحال لان الوجود واجب في
ثاني الحال وبالجملة نسبة القدرة الى الطرفين نسبة جوازية فلا
يجتمع مع النسبة الوجوبية فلا بد من الجواب الذي ذكره المحشي
والا يعود السؤال المذكور فان قلت كلام المعترض مبني على
مذهب الاشاعرة القائلين بان القدرة لا يكون تعلقها بالطرفين
على السواء بل القدرة تتعلق بطرف واحد فحينئذ يتم كلام المعترض
قلت كلام المحشي ليس مع الاشاعرة بل كلامه مع المصنف قدس سره وبحثه
انما يكون على ما اختاره المصنف من مذهب المعتزلة القائلين بان
تعلق القدرة بالطرفين على السواء لان المصنف قدس سره قال في
مبحث القدرة في الاعراض تتعلق بالطرفين على السواء او نقول
على كون تعلق القدرة بالطرفين على السوية بانه لو لم يكن نسبة

القدرة

القدرة الى الطرفين على السواء يلزم عدم الاحتياج الى الارادة في
ترجيح احد الطرفين على الآخر قوله ويمكن دفع هذا الايراد بان
التكليف انما حصل الدفع ان شرط القدرة هو اجتماعها مع
الفعل لا اجتماعها مع التكليف لانه يجوز عندهم ان يكون
التكليف متقدما على القدرة فالتكليف لا يتعلق الا بما هو مقدور
على تقدير وجوده يلزم ان يكون الكافر الذي لم يؤمن ومات
على الكفر غير قادر على الايمان لان المفروض ان القدرة لا تكون
الا مع الفعل ولم يصدر منه فعل الايمان فلم يكن قادرا فلم يصح
تكليفه بالايمان والا يلزم تكليفه بغير المقدور وهو محال لان الكافر
الذي مات على الكفر مكلف بالايمان باتفاق كافة المتكلمين
نعم ما ذكره المحشي انما يكون له وجه في حق من آمن بعد الكفر فانه
لما آمن صدق عليه انه قادر على الايمان على فرض كون القدرة
مع الفعل قوله وح جاز ان يستمر التكليف حال القدرة الخ فيه ان
هذا انما يصح في التكاليف التي يكون المكلف آتيا بها اما التكاليف
التي لم يكن المكلف آتيا بها فلا معنى لهذا الجواب قوله لا فائدة

وفيه بحث لانه اذا كان التكليف لا يتعلق
الا بما هو مقدور على تقدير وجوده لم

الاستمرار فيكون للتكليف فايدتان احديهما بالنظر الى استمراره وتلك

الفايدة هي كونه سببا للتحصيل وثانيهما الابتلاء والامتحان وتلك

الفايدة انما يكون بالنظر الى حدوث التكليف يعني لما جاز

حدوث التكليف قبل القدرة على الفعل واستمراره الى حين القدرة

فيكون للتكليف اعتباران احدهما الحدوث وثانيهما الاستمرار

فبالنظر الى كل اعتبار يكون له فايدة واعلم ان هذا ايضا انما يكون

له وجه على تقدير ان يصدر المكلف به عن المكلف على ما مر قوله

والحق ان النزاع انما هو ان التحقيق ما ذكره المحققون من المتكلمين ايضا

قوله قبل الفعل هذا اذا لم يكن القدرة مع جميع شرايط التأثير

في الفعل ... قوله ومع هذا اذا كانت القدرة مع جميع

شرايط التأثير قوله ولا الثالث اي القدرة الناقصة التي يعتبر

فيها عدم تحقق جميع شرايط التأثير قوله الدليل الثاني الى المذكور

في هذه الحاشية بقوله الثاني منهما ان القدرة يعرفها كونها محتاجا

اليها الخ قوله فعل الضد المراد بفعل الضد فعل العدم ولا

يلزم من كون انتفاء الفعل متعلق بالقدرة فعل الانتفاء و

فعل

فعل العدم يعني انا سلمنا ان الانتفاء لما لم يكن شيئا فلا يصح

ان يكون متعلق الجعل والتأثير لان الجعل والتأثير لا يتعلق الا

بشيء ولكن معنى كون الانتفاء متعلق القدرة هو ان للقادر ان

لا يفعل ويستمر العدم وان يفعل فلا يستمر العدم فاعتبار الاستمرار

وعدم الاستمرار يصح ان يكون الانتفاء والعدم متعلق القدرة

بمعنى شيء وهو ان العدم بما هو عدم اذا لم يكن شيئا ولا يصح

ان يكون متعلق القدرة فلا يكون له صفة وجودية وهي الاستمرار

واللااستمرار لان اللاشيء المحض لا يكون له صفة وجودية والا

يلزم خلاف الفرض واما العدم اذا اضيف الى شيء فله وجود

في الذهن فيكون شيئا فيصح تعلق القدرة والحاصل ان يقال

ان اريد بالعدم العدم بما هو عدم فهو لا شيء محض لا يصح ان

يكون متعلق القدرة فالقدرة لا يتعلق الا بما هو فعل اذ ليس

مقتضى مفهوم القدرة الا مقدورية الفعل وليس في العدم

فعل ليصح تعلق القدرة به لان العدم ليس الا الانتفاء

المحض وان اريد به العدم المضاف فهو شيء من الاشياء و

يصح ان يكون متعلق القدرة فقول المص وانتفاء الفعل
ليس فعل الضد يمكن ان يكون معناه ان انتفاء الفعل ليس
فعل الانتفاء ليصح تعلق القدرة به لان القدرة لا يتعلق
الا بالفعل وانتفاء الفعل ليس بفعل حتى يصح تعلق القدرة
به ويمكن ان يكون معناه ايضا ان الطرفين الذين هما متعلق
القدرة هو الفعل والترك لا الوجود والعدم حتى يتوجه عليه
ان العدم لا شيء محض لا يصح ان يكون متعلق القدرة فاشار
اليه بقوله وانتفاء الفعل ليس فعل العدم يعني ان متعلق
القدرة هو الفعل والانتفاء اي الترك لا العدم حتى يلزم
فعل العدم الذي هو فعل الضد لان الانتفاء الفعل ليس
فعل العدم قوله قبل القدرة هذا انما يصح اذا كان المراد
قدرة العبد لان قدرة الواجب تعالى قديمة ليس قبلها شيء
الا ان يق المراد قبل تعلق القدرة لانه يجوز بعض المتكلمين
ان يكون تعلق القدرة القديمة حادثا قوله وايضا يكفي الخ
الفرق بين هذا الجواب والجواب السابق هو ان الجواب السابق

حاصله ان ما يترتب على قدرة القادر هو استمرار العدم وعدم
استمراره لا نفس العدم وحاصل الجواب الثاني هو ان ما يترتب
على قدرة القادر هو نفس العدم لان الاثر قسمان احدهما
ما يتعلق به الجعل والتحصيل والعدم والعدم لا يكون من
هذا القبيل وثانيهما ما يستتبع شيئا سواء كان بحيث يصح
تعلق الجعل والتاثير به او لا يصح كالعدم فانه عدم المقدور
يستتبع عدم مشية القادر لانه يصح ان يق ان القادر لم
يفعل فعدم الفعل يترتب على عدم المشية لا لان العدم يتعلق
به الجعل والتاثير لان الجعل والتاثير لا يتعلق الا بالشيء
والعدم انما هو عدم الشيء هذا غاية ما يمكن ان يق في توجيه كلام
والتحقيق ما قد عرفت قبيل ذلك قوله ففي هذه العبارة اي
عبارة المص قال الشارح اي قدرة الله تعالى شاملة الخ قوله هذا
اصل عظيم خالف فيه كثيرون الاول الفلاسفة القائلون
بانه تعالى واحد حقيقي لا يصدر عنه بلا واسطة الا واحد كذا في
المواقف وقد عرفت ان الفلاسفة يقولون بايجاب الواجب

لا بكونه قادرا مختارا فهم ينفون اصل القدرة لا مجرد عمومها
انتهى قد عرفت فيما سبق انه لا نزاع بين الحكماء والمتكلمين
الا في قدم العالم وحدوثه وان الحكماء لا ينفون القدرة و
الاختيار بل هم مثبتوا القدرة والاختيار على ما نقلناه عن
المص قدس سره في شرح الاشارات واعلم ان بعض الشارحين
قال في شرح قول المص وعمومية العلة يستلزم عمومية الصفة
واذ حدوث العالم يقتضي نفي الايجاب عن فاعله الواجب لذاته
الواجب يلزم ان يكون واحدا لا تعدد فيه لما مر في مباحث الخواص
للواجب لذاته وسيجيء ايضا واثبات القدرة له تع وهو معنى عام
شامل لكل جزء من اجزاء العالم وجب ان يكون قدرته عامة
شاملة لكل جزء من اجزاء العالم والا لصدر عنه تع بعض منها
بالايجاب وهو باطل قطعا فيكون صانع العالم قادرا صادرا
عنه تعالى بلا واسطة وبه ايضا العالم وكل جزء من اجزاء ولا
يكون لقدرته تعالى اختصاص بحادث دون حادث وهذا
معنى قوله وعمومية العلة يستلزم عمومية الصفة اي عمومية

علة ثبوت القدرة له تعالى التي هي عمومية صفة الحدوث
التي هي اثر للعالم واجزائه يستلزم عمومية صفة قدرته تع وكونه
شاملة لكل حادث حدث وخرج من القوة الى الفعل او يحدث
ويخرج عنه فيكون كل ممكن موجود وجب ان يكون اثر الواجب
لذاته صادرا عنه باختيار وارادته بلا واسطة كالسماء والارض
او بواسطة كافعالنا الاختيارية الصادرة عنا باختيارنا الصادر
عنه تع بلا واسطة فلا يكون قوله هذا منافيا لمذهبه ان بعضا
من الممكنات قد يكون معلولا للبعض الاخر منها اما بالايجاب
او الاختيار قال بعض من الشراح ان مراده ان علة المقدورية
هذا الامكان وهو معنى عام ثابت للممكنات كلها فيكون
الكل مقدورا له تعالى واعترض عليه بانا لا نم ان الامكان
علة المقدورية لانه علة الاحتياج الى الفاعل موجبا كان
او قادرا ولو سلم فلم لا يجوز ان يكون مقدورا لغيره على ما
ذهب اليه المعتزلة القائلون بان افعالنا الاختيارية مقدورة
لنا وجوابه ان الامكان يقتضي ان يكون كل ممكن حادثا ذاتيا

سبق عليه لذاته عدمه فيكون له محدث لابد له من فاعل مختار يوجده
بلا واسطة او بها فسقط هذا المنع والاخير منه ايضا ممنوع هذا
الورود فهو انما يرد على من زعم انه تعالى قادر على ان يوجد كل ممكن
لذاته ابتداء بلا واسطة كالاشاعرة وليس بناء كلام المص عليه
انتهى كلامه واعلم انه ان كان النزاع في ان جميع الممكنات
مقدور له تعالى بلا واسطة على ما هو الظ فجوابه لا يدفع المنع المذكور
لانا اللازم من كون الشي حادثا ان يكون له محدث اما ان يكون
ذلك المحدث يجب ان يكون مختارا فلا كالحركة النازلة الى المركز
والحركة الحادثة الصاعدة على الى الفوق فانهما حادثان و
محدثهما ليس الا الطبيعة التي يكون غير مختار وان كان النزاع
في ان جميع الممكنات يجب ان يكون مقدورا للواجب اعم من
ان يكون بواسطة او بلا واسطة فالظ انه ليس قابلا للنزاع لانه
سلسلة الممكنات يجب انتهاؤها الى الواجب بالذات بحكم
براهين اثبات الواجب تعالى وان كان النزاع في ان كل ما يصدر
عن المختارين القادرين يصح ان يصدر عن الواجب تعالى ايضا

فرد عليه

فرد عليه انه يجوز ان يكون لبعض المقدورات خصوصية
بالنسبة الى بعض القادرين فيجوز صدور بعض المقدورات
عن بعض القادرين وعن بعض آخر ويمكن الجواب بان مع
ولا يصدر
مقدور المقدور مقدور بلا شبهة لان القادر على القادر قادر
على مقدوره ايضا والا يلزم ان يكون المخلوق اقوى من
خالقه وهو باطل ويمكن توجيه كلام المص بحيث لا يتوجه عليه
شيء بان يقال لما ~~ثبت سابقا ان الامكان علة للاحتياج~~
~~الى المؤثر مطلقا في بادي الراي وبعد حكم البرهان يظهر ان~~
الامكان علة للاحتياج الى المؤثر مطلقا في بادي الرأي
وبعد حكم البرهان يظهر ان الامكان علة للاحتياج الى المؤثر
الواجب بالذات لان مقتضى الوجود ليس الا الواجب تعالى
والامكان الذي علة للاحتياج الى الواجب بالذات
مشترك بين جميع الممكنات وعام بالنسبة اليها فيكون
جميع الممكنات صادرة عنه بالعلم والارادة وما يصدر عن
الشيء بالارادة يكون مقدورا له لان القدرة هي الصفة

الشيء مؤثر على وقف الارادة فيكون جميع الموجودات صادرة
عنه تعالى بالارادة والاختيار فيلزم ان يكون جميع الممكنات
مقدورة له تعالى بلا واسطة فعمومية التي هي الامكان يستلزم
عمومية صفة المقدورية والى ما ذكرنا مفصلا يشير المحشي
مجملا بقوله فمن لم يجوز كون الممكن فاعلا الخ قوله والتأثير
لا الامكان له في صورة الايجاب غرضه دفع المنع الذي اورده
المحشي الخ وحاصله ان كون الامكان علة للحاجة الى المؤثر
لا يضرنا لان المؤثر وان احتمل في بادي الرأي ان يكون قادرا
او موجبا لكن ثبت باجماع المليين ان المؤثر لا يكون موجبا
فبقي ان يكون قادرا فيكون الامكان علة للاحتياج الى المؤثر
القادر وفيه نظر لان الثابت باجماع المليين هو حدوث العالم
لا القدرة والاختيار لان المحشي قد ذكر سابقا انه لا نزاع
بين الحكماء والمتكلمين الا في قدم العالم وحدوثه لا في القدرة
والاختيار الا ان يقال ان هذا الزامي على الشارح لان زعم الشارح
ان حدوث العالم مثبت للقدرة والاختيار للواجب جل شأنه

كما

كما مر بقي الكلام على هذا التوجيه لا يتم الكلام ايضا لانه ان اريد
الاجماع وقع على ان تأثير الواجب لا يكون بالايجاب فهو
حق لكن لا يتم ان الامكان علة للحاجة الى المؤثر القادر لان
الحركة الى فوق النازلة الى المركز والصاعدة الحادثة الى الفوق
لها امكان الصدور عن المؤثر الغير القادر لان مؤثرها غير
قادر فيكون الامكان علة للحاجة الى المؤثر لا الى المؤثر القادر
وان اريد ان التأثير بالايجاب غير ممكن مطلقا سواء كان
بالنسبة الى تأثير الواجب تعالى او تأثير الواجب تعالى الى او تأثير
غيره فهو ممنوع لان بعض التأثيرات بالايجاب كالطبيعة الى المركز
مثلا نعم لو كان الاجماع واقعا على انه ليس في عالم الامكان تأثير
بالايجاب اصلا لكان لما ذكره وجه وليس فليس فالحق في دفع
هذا المنع ما مر من ان الامكان علة للاحتياج الى المؤثر
مطلقا في بادي الرأي واول النظر لكن بحكم البرهان ظهر ان
الامكان علة للحاجة الى الواجب بالذات والواجب بالذات
يكون فعله بالارادة والاختيار فيلزم ان يكون بالقدرة لان

القدرة هي الصفة التي تؤثر على وفق الارادة فظهر ان الامكان
علة للاحتياج الى المؤثر القادر **قوله** وجب انتهاء جميع المقدورات
الخ الظاهر ان هذا ليس قابلا للنزاع كما مر سابقا فلا يطول
بذكره **قوله** لم ينفوا امكان التعلق يعني انه فرق بين التعلق
بالفعل وبين امكان التعلق والمعتزلة انما نفوا التعلق
بالفعل لا امكان التعلق والمطلوب اثبات امكان التعلق
لا التعلق بالفعل وهذا توجيه كلام والتحقيق قد عرفت
سابقا **قوله** اقول على قاعدتهم الخ حاصله ان القدرة قسمان
لانها اما مستجمعة لجميع شرائط التأثير او لا وغاية ما يلزم من قاعدة
الاعتزال ان يكون لبعض المعدومات الممكنة خصوصية مانعة
من تعلق قدرة الواجب المستجمعة لجميع الشرائط التأثير لا انها
مانعة من تعلق مطلق القدرة سواء كانت مستجمعة او لا والمطلوب
ليس الا ان كل واحد من خصوصيات الممكنات يكون
بحيث لو اراد الله تعالى يقع بقدرته وليت بحيث لو اراده لم
يقع بقدرته هذا توضيح ما قصده الشارح ان يقول لم لا يجوز ان يكون

الخصو

الخصوصية مانعة عن تعلق مطلق قدرة الواجب تعالى فلا بد من دليل
لابطال هذا الاحتمال ويمكن دفع هذا بان مقدور المقدور
مقدور وكذا معلول المعلول معلول وبالتحقيق الذي ذكرنا
سابقا ايضا في ان الامكان علة للاحتياج الى المؤثر مطلقا
في بادي الرأي لكن بحكم البرهان يظهر ان الامكان علة للاحتياج
الى الواجب بالذات والواجب بالذات ليس فعله الا
بالقدرة والاختيار فيظهر ان كل ما فرض انه مقدور فهو
مقدور له تعالى فيكون قدرته تعالى عامة شاملة لجميع المقدورات
قوله بل من تعلق الارادة يحتمل ان يكون كلمة بل للاضراب ومعنى
الكلام ح ان الخصوصية ليست مانعة من تعلق القدرة بل اي
مانعة من تعلق الارادة وان يكون للترقي ومعنى الكلام ح
ان الخصوصية مانعة من تعلق القدرة الشاملة لجميع شرائط
التأثير بل مانعة من تعلق الارادة ايضا والاول انسب بالعبارة
قوله يدل على ذلك نقل سابقا عن بهمنيار هذا هو التحقيق
الذي يندفع به وجوه الاشكال كما عرفت لئن يكون لبعض المعدومات

الممكنة خصوصية نوع من تعلق قدرة الله فيما سبق واعلم ان
كلام المحشي هنا يدل على ان ممكنا من الممكنات لا يصح ان يصدر
عنه شيء من الممكنات اه وكلامه فيما سبق يدل على ان حركات
العباد صادرة عنهم ففي كلامه اضطراب وقد عرفت ما هو
الحق فيما سبق قوله لان ترك الخير الكثير الخ يعني يجب ان يصدر عن
الواجب تعالى ما هو خير محض وما هو خيريته غالبة اما الاول فظ
واما الثاني فلانه لو لم يصدر عنه ما هو خيريته غالبة يلزم الصدور
الشر الكثير لان ترك الخير الكثير بواسطة الشر القليل شر كثير فلزم
ان يصدر منه تعالى الشر القليل المستلزم للخير الكثير فثبت ان
الشيء الواحد وهو الواجب تعالى يصير مبداء الخير والشر
لانه يصير مبداء الاشياء يكون خيريتها غالبة فيكون شرا قليلا
فحصل الزام الثنوية ويمكن جواب الثنوية من وجه آخر وهو ان
الامر الذي يسندون اليه الشر لا يخلو من ان يكون واجبا او
ممكنا فان كان واجبا بالذات فهو باطل لان البرهان قائم
على ان تعدد الواجب بالذات ممتنع بالذات على ما سيجيء

وان

وان كان ممكنا بالذات فلا يجوز ان يكون مقتضيا لوجود
ممكن آخر لانه قد ثبت بالبرهان ان مفيض الوجود لا يكون الا
الواجب بالذات فان قيد بناء على ما ذكرتم يلزم ان يكون
وجود الشر عن الله تعالى فيلزم ان يكون تعذيب العباد
قبيحا قلت تعذيب العباد باعتبار ان اراداتهم يكون جزءا
اخيرا من العلة التامة لمفيض الوجود وهو الله تعالى والارادة
العبد شرط الافاضة وجود الشر هذا على تقدير كون الشر
امرا وجوديا اما على تقدير كون الشر عدميا كما نقل عن الحكماء
من ان الشر انما هو العدم والوجود من حيث هو وجود
خير لا احتياج في اسناد الشر الى مبداء موجود لان العدم
يجوز ان يستند الى عدم آخر كما ان عدم المعلول يستند الى
عدم العلة فح ينهدم بنيان ما ذهب اليه الثنوية من ان الشر
لا بد له من مبداء وجود لان الشر اذا كان هو نفس العدم
فلا يلزم ان يكون له مبداء موجود لان العدم يجوز ان يستند
الى عدم آخر كما ان عدم المعلول مستند الى عدم العلة والله اعلم

انه لما تقرر ان الوجود خير محض فلا يتصور وجود شيء الا والخير فيه اما
شره غالبا او تساوى فيه الخير والشر قال الشارح فانهم قالوا
لنورجي قال العلامة في شرح حكمة الاشراق ان حكماء الفرس
قائلون باصلين احدهما نور والاخر ظلمة وهو رمز على الوجوب
والامكان فالنور قائم مقام الوجود الواجب والظلمة
مقام الوجود الممكن لان المبداء الاول اثنان احدهما
نور والاخر ظلمة لان هذا لا يقوله عاقل فضلا عن حكماء
فارس الخائضين غمرات العلوم الحقيقية ولذا قال النبي صلى الله عليه وسلم
في مدحهم لو كان الدين بالثريا لتناوله رجال من فارس وهذا
القاعدة ليست قاعدة كفرة المجوس القائلين بظاهر النور
والظلمة وانهما مبدآن اولان لانهم مشركون الا موجود اول
وكذا من اثبت مؤثرين في الخير والشر ولا قاعدة الحاد
ماني الملحد الذي كان نصرانيا الذين مجوس الطين واليه ينسب
الثنوية القائلون بالهين احدهما اله الخير وخالقه وهو النور
والاخر اله الشر وخالقه وهو الظلمة انتهى والاعتراض عليهم

ناشئ

ناشئ من سوء فهم مقصودهم واعلم ان هذا الحديث نقله صاحب
الكشاف والقاضي في تفسير قوله تعالى واخرين منهم لما يلحقوا بهم قال
الشارح لكنه غير لازم مما ذكر اي لكن ذلك المعنى الذي هو مراد
الثنوية من ان الخير من يغلب خيره على شره والشرير من يغلب شره
على خيره غير لازم مما ذكر اي ذلك المعنى غير لازم من دليلهم لانهم
قالوا لو انحصر في العالم خيرا كثيرا او شرا كثيرا وهذا لا يستلزم ان
يكون الخير غالبا والشر مغلوبا او الشر غالبا والخير مغلوبا لانه
يجوز ان يكونا متساويين في الكثرة فلم يلزم من دليلهم غلبة الخير
على الشر او بالعكس حتى يصح ان يراد من الخير من يغلب خيره
على شره وبالشرير من يغلب شره على خيره وايضا يلزم على هذا ان
يكون في العالم الوجود غلبة الخير على الشر وغلبة الشر على الخير وهو
تناقض وايضا لما تقرر عندهم ان الوجود خير والعدم شر يلزم
ان يكون في عالم الوجود الا الخير لان في عالم الوجود والوجود
والوجود خير فليس في عالم الوجود الا الخير قال الشارح اتفق جمهور
العقلاء على انه ليس في العالم ظاهر كلام الشارح ناظر الى ان بعض العقلاء

مبحث العلل

قد نفى علمه تعالى ونقل في المواقف ان بعض قدماء الفلاسفة ممن
لا يعبأ به ذهب الى انه تعالى لا يعلم شيئا تعالى عما يقول الظالمون
وكان من ادعى انه لم ينف احد من العقلاء علمه تعالى جعل هذا
البعض ساقطا عن درجة العقلاء ولاحقا بالحيوانات العجم قال
الشارح اما استدلال المتكلمين اي كلام الشارح يدل على ان الحكماء
لم يوردوا هذا الدليل في اثبات العلم والحال ان هذا الدليل
مذكور في بعض كتب الحكمة ايضا قوله اي تجرد الواجب انما قيد
التجرد بتجرد الواجب لان تجرد غير الواجب جل ذكره دل على
العلم ايضا على ما يجيء لكن الدال على العلم التام الكامل ليس الا
تجرد الواجب جل شانه قوله وفي هذا الدليل سر كان السر ما
ذهب اليه الصوفية من ان الموجود حقيقة هو الواجب والموجودات
ليست امرا خارجا عنه تعالى بل هي تعينات له تعالى فتارة
يقولون ان الواجب جل ذكره بمنزلة الكلي الطبيعي و
الموجودات تعينات له وتارة يقولون ان الواجب جل ذكره
بمنزلة البحر والاشياء بمنزلة الامواج له فكما ان الامواج ليست

امرا خارجا عن البحر فكذلك سائر الاشياء بالنسبة اليه تعالى
فليس في الوجود الا الله تعالى ومفاسد هذا المذهب اكثر من
ان يحصى ويمكن ايضا ان يكون السر هو ما اشتهر بين اهل الكلام
والذوق من انه ليس شيء من الممكنات متصفا بالوجود
اتصافا حقيقيا بل الممكنات لها ارتباط بالموجود الحقيقي و
اطلاق الموجود على الممكن من قبيل اطلاق المتمول على زيد و
اطلاق المشمس على الماء فليس المتصف بالوجود حقيقة الا الله تعالى
وما عداه مرتبط به وفيه نظر لانه ان اريد انه لا يكون سوى الله تعالى
هذا تشويش لا اعتراض منه
منتزعا منه الوجود فهو كاذب لان ما سوى الله تعالى من
الممكنات المتحققة في الخارج بحيث ينتزع منها الوجود بالمعنى
المصدري والا يلزم القول بمذهب السوفسطائية غاية ما في
الباب انه لم يكن الاتصاف بالوجود من قبيل الاشتقاق ولا الجاعل على
لامس قبل ذاته وان اريد ان مطابق انتزاع الوجود ليس الا
الواجب تعالى فهو حق لكن هذا لا ينافي كون ما عدا الواجب من
الممكنات المتحققة منتزعا منه الوجود بالمعنى المصدري ويمكن

ان يقال ان المراد بالسر هو انه لما ثبت كون الواجب تعالى محض
الوجود فيجب ان يكون بالفعل من جميع وجوه ذاته ومن
جميع وجوه كمالاته لانه لو كان بالقوة باعتبار بعض وجوه
ذاته او بعض وجوه كمالاته لكان مندرجا تحت القوة
يكون بالفعل من جميع الوجوه واذا لم يكن بالفعل من
جميع الوجوه لم يكن محض الوجود بل يكون مشوبا بالقوة
فثبت انه اذا ثبت كونه محض الوجود يجب ان يكون بالفعل
من جميع الوجوه الذات وكمالاته التي هي عين الذات
لانه ثبت ان جميع كمالاته عين ذاته ولا شك ان العلم
كمال لمطلق الموجود بما هو موجود فيجب ان يكون عالما بذاته
وبجميع ما عدا ذاته ايضا لانه لما فرض انه محض الوجود فيجب ان
يكون بالفعل من جميع الوجوه والا يلزم بالقوة وهو خلاف
الفرض فيجب ان يكون عالما بذاته وبجميع ما عدا ذاته من الكليات
والجزئيات المادية والمجردة فلا يعزب عنه مثقال ذرة في
الارض ولا في السماء وهو السميع العليم ويمكن ان يقال في

ام

وجه السر انه لما ثبت انه جل شانه محض الوجود الصرف فلا
يتصور التعدد فيه بل لا يمكن تصور المتعدد فيه لانه اذا
ثبت كونه محض الوجود الصرف المجرد عن العوارض فيجب ان
يكون جزئيا حقيقيا متشخصا بذاته ولا شك ان الجزئي الحقيقي
لا يمكن التصور التعدد فيه فلا يمكن تصور التعدد في محض
الوجود الصرف المجرد عن العوارض ولما كان محض الوجود
الصرف القايم بذاته ظهورا ونورا بذاته فيكون له الظهور
التام والانكشاف التام وليس العلم الا الظهور والانكشاف
فيكون عالما ولما كان ظهوره وانكشافه اتم الظهور واتم
الانكشاف فيلزم ان يكون عالما بذاته وبجميع ما عدا ذاته
من الممكنات وبجميع حقايق كلياتها وجزئياتها وماديا[تها]
لله دره فافهم وتبصر وكن من الشاكرين لكن فيه صرف عن
المتبادر يعني ان كلام المص مبناه على حمل الشارح يلزم صرفه عن
الظاهر لان المص لما قال والاحكام والتجرد واسند كل شيء
اليه دلايل العلم فيفهم من ظاهر كلامه ان كل واحد منهما يفيد

قوله

اصل العلم لان اثنين منها يفيد اصل العلم وواحد منها يفيد
شمول العلم فمقتضى ظ كلام المص ان يحمل قوله والاخر عام على ان
المراد ان الاخر كما انه يفيد اصل العلم كذلك يفيد شمول العلم
ايض على ما بينه المحشي قوله منها العلم بذواتها واعلم انه
يمكن اثبات القدرة والارادة والحيوة وساير الصفات
الكمالية من هذا الاسلوب ايض ويمكن حمل قول امام المتقين
ويعسوب الدين امير المؤمنين علي ابن ابي طالب صلوات الله
وسلامه عليه وعلى اولاده المعصومين من عرف نفسه فقد
عرف ربه لانه اذا عرف نفسه بانه عالم قادر مريد مجرد وغيرها
من الصفات الكمالية يعرف ان مبدعه وموجده يجب ان
يتحقق له ما هو اعلى من هذه الصفات الكمالية واشرفها
فقد عرف ربه بامعيته الكمالات الحقيقية قوله العلم مطلقا
اي في الجملة من غير تقييد بالذات او بغير الذات بان يق
لما كان الواجب تع مبدا لجميع الموجودات التي منها العقلاء
كان عالما لكون الفاعل اشرف واكمل من اثره ولما كان العلماء

عالمين

عالمين بذواتهم كان الواجب جل شانه عالما بذاته ايض
قوله كما يدل عليه الدليل الذي استدلوا به هذا الايدل على ان
مرادهم نفي العلم التفصيلي لا نفي العلم لانه لا يكون الدليل
منطبقا على المدعى هذا من بعض الابحاث على الدلايل الغير
التامة كيف وقد قال المص في نقد المحصل اقول قدماء الفلاسفة
قالوا العلم حصول صورة المعلوم في العالم ومع ذلك
فهو يقتضي اضافة ما للعالم الى المعلوم والعالم والمعلوم
ان كانا متغايرين فلا بد من ان يتصور العالم بصورة المعلوم
ولا يمكن ان يقبل المبداء الاول شيئا من غيره وان كانا
واحدا فلا بد فيه من تغاير اعتباري حتى يمكن ان يعقل الاضافة
بينهما ولا كثرة في المبدا الاول بوجه من الوجوه فهو لا يوصف
بالعلم بوجه بل هو يفيض العلم على الموجودات التي هي معلولاته
كما يفيض الوجود عليها فهذا مذهبهم والباقون منهم ومن
اهل الملل جميعا اتفقوا على انه تع عالم انتهى وهذا صريح
في ان قدماء الفلاسفة مذهبهم انه تع لا يعلم شيئا تعالى

الله عما يقولون الظالمون قوله والاولى ان يقال وجوز
وجه الاولوية هو ان ظاهر كلام الشارح يدل على انه جاز ان
يكون فوقه ما هو اكمل بلا نزاع وليس كذلك بل يجب صرفه
عن الظاهر على ما فعله المحشي بخلاف قوله جوز بدل قوله جاز
لان قوله جوز يدل بحسب الظاهر على انه مذهب ولا نزاع
في ذلك لان اكثر الاشاعرة جوزوا ان يكون فوقه ما هو
اكمل قوله على وجه لم يمكن ان يوجد اعلى منه واعلم ان بعض
مسالك اثبات هذا المطلب هو قاعدة امكان الاشرف
وتقريره على ما هو مذكور في كتب الرؤساء هو انه اذا
وجد الممكن الاخس يجب ان يوجد قبله الممكن الاشرف
لانه اذا وجد الاخس ولم يوجد الاشرف قبله فلا يخ
اما ان يكون الاشرف ممكن الوجود ام لا فان لم يكن
ممكن الوجود فيكون محالا وليس الكلام فيه بل
الكلام في الممكن وان كان ممكن الوجود فاذا فرض
صدوره عن الواجب فلا يخ اما ان يصدر بلا واسطة

الاخس

الاخس او بواسطة الاخس وكلاهما باطل اما الاول فلانه يلزم
صدور الكثرة عن الواحد بناء على انه قد فرض وجود الاخس
بلا واسطة الاشرف فاذا فرض وجود الاشرف ايضا بلا واسطة
شيء يلزم جواز صدور الكثرة عن الواحد الحق وهو محال واما الثاني
فلانه يلزم ان يكون المعلول اشرف من العلة وهو باطل فيما فوق
الكون اذا عرفت هذا فنقول لا يمكن ان يوجد نظام آخر
فوق هذا النظام بناء على ما ذكرنا من قاعدة امكان الاشرف
واعترض على قاعدة امكان الاشرف بانه لو تم هذا لوجب ان
لا يكون بعض الاشخاص ممنوعا عما هو اشرف واللازم باطل اذ اكثر
الخلق ممنوعين عن كمالاتهم التي حصولها فيهم اولى والجواب عنه
على ما في المطارحات هو ان قاعدة امكان الاشرف انما هي
مطردة في ما فوق الكون اي الممكنات الثابتة المستمرة الوجود
بدوام عللها الثابتة الغير المتغيرة بالحركات الفلكية لا فيما تحت
الكون اي الممكنات المتغيرة المتعلقة بالحركات والاستعداد كا
لمواليد الثلثة والسر في ذلك ان الامور الخارجة عن سلسلة الحركات

والتغيرات والاستعدادات المختلفة لا يمنعها عن كمالاتها الممكنة
لها امر غريب لان علة كمالاتها امادات الفاعل او امر لازم لها
وبالجملة كل ممكن يكون امكانه الذاتي كافيا في فيضان وجوده
ولا يحتاج في فيضان وجوده الى الامكان الاستعدادي يكون
جميع كمالاته حاصلة لها في بدو الفطرة فعلل وجوده علل
كمالاته لا ينفك احديهما عن الاخرى بل علل وجوده علل كما
لاته ايضا بخلاف الحوادث اليومية فان علل وجودها على وجه
خاص وعلل كمالاتها قد يكون غير علل وجودها وغيرها يلزم علل
وجودها فيجوز ان لا يوجد ما هو اشرف بالنسبة اليها لفقدان
استعدادات يكون علة لحصول ذلك الاشرف ثم ان ههنا
جوابا آخر وهو ان القدرة الالهية متعلقة بتدبير الكل احسن من
حيث هو كل اولا وبالذات وبتدبير الجزء ثانيا وبالعرض
ولا يمكن ان يكون نظام الكل احسن من النظام الواقع عليها
عرفت وان امكن لكل فرد فرد ما هو اكمل بالنسبة اليه وبالنظر
الى الخصوصية لكنه يكون مخلا لحسن النظام الكل وان اخفى علينا

وجه

وجه ونظير ذلك ان المعمار اذا طرح نقش عمارة فربما
الاحسن لتلك العمارة ان يكون بعض اطرافه مبرزا والبعض الآخر
محطا بحيث لو غير هذا الوضع لاختل حسن مجموع العمارة و
ان كان الاحسن نظرا الى خصوصية كل من الاجزاء ان يكون
محطا مثلا ونظير آخر وهو ان البدن لما كان تدبيره وحفظه
مقصودا فيجوز الفصد والحجامة بل قطع جزء منه اذا علم
بهذا الجراحات مع ان اللائق بحال كل جزء من البدن
بخصوصه ان يكون باقيا بحاله بلا عروض جرح وقطع عليه و
بهذا المطلب بان الكل من حيث هو متصف بالنظام
الاحسن انسب بالمبدا التام من جميع الوجوه فيستحق بتلك
المناسبة فيض الوجود منه فلا بد ان يوجد مع هذا الوجود
غيره من الوجوه فانه من حيث تلك الوجوه ابعد من المناسبة
مع المبدا ولعل تفاصيل كيفية هذا الاحسن واختلاله بتغير
حال فرد فرد مما هو عليه هي سر القدر الذي استاثره الله تع
بعلمه ولم يطلع عليه احد سواه او اطلع عليه واحد بعد واحد

الانبياء والاولياء والحكماء والله سبحانه يعلم اسرار الاشياء

قوله ان اراد بالخطور الخطور التفصيلي اي توضيحه ان المعتبر

في علم المرسل هو اصل العلم لا العلم التفصيلي فلا يمكن اثبات

اصل العلم له تعالى من الشرع نعم يمكن اثبات خصوص العلم

ونحو العلم من الشرع كالعلم التفصيلي او العلم المتقدم على

ايجاد الممكنات ونقل عن غياث المدققين انه قال في رسالة

دليل الهدى ان اثبات صدق شخص من الاشخاص يمكن بالمعجزات

بان يدعي الصدق بشهادة امور خارقة للعادة على وجه تطمئن

به القلوب ولا يبقى شائبة ريب في صدقه ثم اذا قال هذا

الصادق وعلى هذا منع التوقف لا يكون مكابرة قال بعض

الفضلاء فدقيق اذا اشتهرت المعجزات يحصل اليقين بصدق

الرسول فيحصل العلم بكل ما اخبره ومن جملته انه تعالى عالم

من غير ان يتوقف ذلك على ان يعلم اولا انه تعالى عالم وهذا ظاهر

وحاصله ان نفس ارسال الرسل وان كان موقوفا على كون

المرسل عالما في نفس الامر لكن لا يتوقف العلم على ذلك ولا

ان

الصادق انه موجود ويجزم به العقل قطعا فما ظنك بحصول العلم بكل ما اخبر به فافهم

ان يقول لو صح هذا لامكن اثبات وجود الواجب بالنبي

بمثل ما ذكر ولم يقل به احد انتهى وفيه نظر لان عدم القول

به لا يقدح في المطلوب اذا كان معقولا لان كل ما هو معقول لم

يكن مسطورا في الكتب ولهذا العلوم والصناعات يتزايد

يوما فيوما بتلاحق الافكار وايضا اثبات وجود الواجب تعالى بقول

الرسول الذي ثبت رسالته بالمعجزات قال به غياث

المدققين في رسالة دليل الهدى قوله المانع من التعقل

والاحرى ان يحقق اولا ماهية العلم لينكشف جلية الحال في المقال

واعلم ان النفس اذا صارت متوجهة الى ماهية العلم فلا بد

ماهيته اولا وجود الشيء للموجود بالفعل وهذا من الحدسيات

التي تجردت بها النفس عند ملاحظة حال نفسها والحاصل

العلم حضوري لا مستقل في الوجود وانما قيدنا الوجود بالاستقلال

لان الامر الذي لا يكون مستقلا بالوجود اي يكون قائما بالغير

يمكن ايضا بعينه ايضا بحلول لازم نعوت محله لان الوجود

في نفسه للحال هو بعينه وجوده لمحله فحقيقة العلم هو الوجود

هذا البحث ما يخوض ... البحث عن غياث المدققين ... فلا وجه لما ذكر

الرابطي للامر المستقل بالوجود اي الموجود بالفعل ولا يكون

الماديات مستقلة بالوجود لان الهيولى لما كانت القوة

مغيضة فيها بل فعليتها فعلية القوة فلا يكون الهيولى والهيولانيات

عالمة لان الهيولى والهيولانيات ليست موجودة بالفعل

بمعنى ان لا يكون القوة مضمنة لان الموجود بالفعل لا

يكون القوة مضمنة فيه فالموجود بالفعل لا يكون الا القوة

الا الامر المجرد القائم بالذات او الامر المجرد القائم بالذات

مشترك بين الواجب جل شانه وبين الجواهر المجردة فالموجود

بالفعل من الممكنات ليس الا الجواهر المجردة فالعالم منها ليس

الا الجواهر المجردة فان قيل اذا لم يكن الهيولى والهيولانيات

موجودة بالفعل لم يصح ان يكون معلوما ايضا لان العلم

لما كان هو الموجود الرابطي فيجب ان يكون الوجود بالفعل

لتصح ان يكون للغير قلت قواض المعلومية موجودة في الهيولى

والهيولانيات لان مناط المعلومية هو ان يكون الامر الذي

من شانه المعلومية له وجود رابطي بالقياس الى موجود بالفعل

والهيولى

والهيولى والهيولانيات لا بد لها الوجود الرابطي لشيء موجود

بالفعل واما العالمية فلا يوجد فيها لان مناط العالمية هو ان

يكون الشيء موجودا بالفعل ولا يكون القوة مضمنة فيه و

الحاصل ان الفعلية قسمان احدهما ما هو مخلوط بالقوة وثانيهما

ما لا يكون كذلك والمعتبر في العالمية هو الثاني فان قيل يلزم

ان لا يكون شيء من الممكنات عالما لان كل شيء من الممكنات

باعتبار ذاته بالقوة فالقوة مضمنة في فعليته وقد قلت

ان الفعلية المضمن فيها القوة لا تصير مناط العالمية قلت

المراد بالقوة هنا القوة المنفردة من الفعل لا القوة

المخلوطة بالفعل والحاصل ان القوة والقوة والفعل

قد يكونان متغايرين كما في الهيولى والهيولانيات وقد

يكونان غير متغايرين كما في المجردات وكلامنا هنا في الاول

دون الثاني اذا عرفت هذا ظهر لك ان حقيقة العلم ليس

الا الوجود والحصول للمجرد القائم بذاته مطلقا سواء كان

في ذاته كما في علم المجرد القائم بالذات بذاته او كما في علم المجرد

القايم بالذات بالصورة الحاصلة فيه وبالصورة الحاصلة في
الحواس الحاضرة عند النفس المجرد فبالاعتبار الاول والثاني
قيل العلم حضور مجرد عند مجرد وبالاعتبار الثالث قيل العلم
هو حصول صورة الشيء في العقل فالعلم اما حصولي واما
حضوري وان شئت الحق فليس العلم حقيقة الا الحضوري
والتقسيم بالحصولي والحضوري ليس الا باعتبار اول النظر
وبادي الراي لان المعلوم بالعلم الحصولي حقيقة ليس الا الصورة
الحاصلة في العقل وذو الصورة معلوم بالعرض على ما هو راي
الشيخين فلان النفس لا تدرك الا ما حصل فيها وهو
الصورة ويدل على ذلك انه لو ارتفع ذو الصورة عن الخارج
لكان الادراك بحاله الا يرى ان القايم والمرتسم يدرك ما لا
وجود له في الخارج على نحو ادراك ما في الخارج فظهر ان المعلوم
حقيقة هو الصورة والصورة معلوم بالعرض والصورة
حاضرة عند النفس فيكون الصورة معلومة بالعلم الحضوري
وبناء على ما هو المذهب المنصور من ان الاشياء تحصل بانفسها في

الذهن

الذهن فاتضح لك ان العلم حقيقة هو كنه الوجود بناء على ان الاشياء
ليس الا الحضوري وان العلم لا يكون الا بالكنه فاحفظ هذا
ولا تكن من الغافلين قد بقي شيء وهو انه قد يتوهم من ظ
تقرير العلم بوجود الشيء عند الموجود بالفعل انه يلزم التكرر
في حصول العلم بحيث يشكل الامر في علم الشيء بنفسه لانه لا يتصور
التكرر فلا يتصور العلم واندفع بان المراد من الموجود بالفعل
في قوله عند الموجود بالفعل اعم من ان يكون هو الشيء الاول بل
ام لا كما يدل على ذلك علم الانسان بذاته فان قيل ان الترتيب
في الالفاظ والتقديم والتاخر فيه موجب التقديم والتاخر في
المعاني فكيف يجوز ان يكون الموجود بالفعل في التعريف الترتيب
يكون اعم من الشيء الذي هو مقدم عليه في التعريف
قلت هذا الترتيب انما هو في المعبر به لا في المعبر عنه فيجوز
ان يكون المعبر عنه بهما واحدا وبالجملة مناط العلم هو تحقق
الوجود بالفعل فاذا وجد المجرد القايم بذاته تحقق العلم
بالفعل لانه ليس لتحقق طبيعة العلم منتظر سوى تحقق الوجود

بالفعل فقد تبين لك مما جينا ان كل مجرد عالم وكل عالم مجرد
ويندفع ما ذكره الشارح بقوله ولو سلم فلم لا يجوز ان يشترط
التغاير بين الحاضر وما حضر عنده فلا يكون الشيء عالما بنفسه و
ايضا لقايل ان يقول ايها الشارح الفاضل انت قلت في
كثير من مواضع شرحك هذا قوله كذا فهل رايت من اقول لا
يقول الا من كان عالما بنفسه وشاعرا بذاته فظهر ان هذا
الايراد نشا من الغفلة او العناد وذلك ساقط عند اهل
السداد والرشاد قوله في ذاته متعلق بالوجود والحاصل ان
الوجود في نفسه هو عين الوجود للمدرك فالفرق بين الوجود
في نفسه والوجود للمدرك انما هو للاعتبار فقط فهذا الوجود
اذا لوحظ بالقياس الى ذلك الموجود مع قطع النظر عن
كون ذلك الوجود حاضرا عند موجود آخر فوجوده بهذا الاعتبار
هو وجوده بنفسه واذا لوحظ من حيث انه حاصل عند المجرد القايم
بالذات فهو بهذا الاعتبار وجود رابطي وعلم قوله لم يصح
لنفي كون ما وجوده حاصله انه لما فرض ان وجود المحسوس و

المعقول

والمعقول في ذاته هو وجوده لمدركه يجب ان لا يكون المدرك
شيئا يكون وجوده لنفسه لا لغيره ليصح ان يكون وجود
شيء له لانه لو كان وجود المدرك لمحله لا لنفسه يلزم ان
لا يكون وجود الشيء لذلك المدرك بل لمحله فلا يكون وجود
المعقول والمحسوس في ذاته وجوده لمدركه وهو خلاف
الفرض قوله ان عنى بالغيبة الواقعة الخ يعني يرد الاعتراض
المذكور على هذا التقدير فالاعتراض المذكور مبناه على هذا
الفرض والتقدير وعلى تقدير آخر وهو قوله وان عنى بعدم
الغيبة يرد اعتراض آخر قوله البعد هو مفعول اقيم مقام فاعل
ان عنى ثم ليس ينعكس الموجبة الكلية الخ يعني لو كانت الموجبة
الكلية تنعكس الى موجبة كلية لكان اثبات الاصل كافيا
في اثبات العكس لان العكس من لوازم الاصل واذا ثبت
الملزوم ثبت اللازم والا يلزم تحقق الملزوم بدون اللازم
لكن لا تنعكس الموجبة الكلية الى الموجبة الكلية فثبت الاحتياج
الى بيان الموجبة الكلية التي هي عكس الموجبة الكلية التي

اى قولنا كل مجرد معقول وعكس هذا الموجبة الكلية بكلية قوله وهو كل
مجرد معقول وفي هذا العكس لا يكفي اثبات الاصل بل لا بد له
من بيان فبين بقوله لكن المجرد عن المادة الخ قوله حتى يصير
خبره محذوف وتقديره حتى يصير معقولا قوله كما ان الخ المعقولا
بالقوة هذا متعلق بقوله او بان يتغير فيه شيء قوله اى غير
قايم بالغير ليس عدم القيام بالغير كافيا في كون الشيء ظاهرا
لنفسه والا لكانت الهيولى شاعرة بنفسه بل المراد ان الموجود
بالفعل الذي لا يكون قايما بالغير يكون ظاهرا لنفسه والهيولى
وان لم يكن قايمة بالغير لكنها ليست موجودة بالفعل لان
موجودية الهيولى ليست مستقلة بنفسها ولهذا قال بعض
الحكماء الهيولى آلة وشبكة لاصطياد الصور واصطياد
الجسمانيات والالة موجودة للغير فالهيولى موجودة للغير بهذا
المعنى فوجود الهيولى للغير لا بنفسها وما لا يكون وجوده بنفسه
مستقلا لا يصح ان يكون عالما قوله كمال مطلق للموجود من حيث
هو موجود الخ واعلم ان المراد بالكمال المطلق للموجود بما هو موجود

هو الكمال الذي لا يتخلل في كماليته قيد وقيد وحيث وحيث
فقولنا قيد وقيد اشارة الى الكمال الذي يكون كماليته باعتبار
بعض الزمان دون بعض كبعض الاحكام الشرعية فانه يكون
في بعض الزمان كمالا وفي بعض اخر لا يكون كمالا ويصير مسبوقا
وقولنا حيث وحيث اشارة الى الكمال الذي لا يكون كماليته
الا مع حيثية تقييدية للموجود بما هو موجود كالحركة فان الموجود
ما لم يتخصص بالتجسم لم يكن الحركة كمالا له لان الحركة كمال للجسم بما
هو جسم لا بما هو موجود بخلاف العلم فانه كمال للموجود بما هو موجود
ولا يحتاج الى ان يتخصص الموجود ليكون العلم كمالا له ولا يكون كمالا له
بعض هذه القيود كما ذكرنا في الحركة فان قيل قد مر ان العلم هو وجود
مجرد لمجرد فيكون العلم هو الموجود المجرد فيلزم ان يتخصص الموجود
بالتجرد ليكون كمالا فلم يكن العلم كمالا مطلقا للموجود بما هو موجود
قلت معنى قولنا ان العلم كمال مطلق للموجود بما هو موجود ان
كل موجود اذا لوحظ من حيث انه موجود فان كان له العلم
كان العلم كمالا له وان كان فاقدا للعلم كان فاقدا الكمال

فيكون العلم كمالا مطلقا لا بهذا المعنى وليس الكلام في ان العلم
ما يفعل من اي طريق تحصيل وفي اي شيء يكون مصححا للعلم فالتجرد
هو مصحح حصول العلم بالفعل لا مصحح كون العلم كمالا مطلقا
للموجود بما هو موجود قوله وكل كمال لا يمتنع هذا كبرى القياس
وهذا القياس من الشكل الاول وتقريره العلم كمال لا يمتنع
على الواجب جل شانه وكل كمال لا يمتنع عليه تعالى فهو حاصل
له بالفعل فالعلم حاصل للواجب بالفعل اما بيان الصغرى
فلان العلم كمال للموجود المطلق بما هو موجود على ما مر بيانه و
اما بيان الكبرى فلانه جل شانه لو لم يكن حاصلا له بالفعل لزم
فقدان الكمال فيلزم النقص وهو جل شانه كامل مطلق لا
يتطرق على جنابه نقص اصلا واعلم انه بهذا المسلك يمكن
اثبات ساير الصفات الكمالية ايضا قوله لا يخفى ما في حمل
عبارة المصنف الخ لان ظاهر كلام المصنف ان الدلايل المذكورة
هي دلايل لافادة اصل علم الواجب تعالى لا العلم المقيد بالذات
او بغير الذات فحمل قول المصنف واستناد كل شيء اليه على ما ذكره

الشارح بقوله والثاني انه تعالى عالم بذاته الخ بعيد عن ظاهر كلام المصنف
وصرف عن المتبادر واعلم ان قول المصنف واستناد كل شيء اليه
ظاهره ان جميع الاشياء مستندة الى الواجب تعالى بلا واسطة لان
الظاهر من الاستناد هو الاستناد بلا واسطة قوله والاولى ان يقال
اولى لانه على التوفيق انه يجوز ان يكون مراد المصنف من قوله والاخر
ان الاخير يفيد شمول العلم بدون الضم ومع الضم الى دلايل
اخر يفيد اصل العلم ايضا وهذا وان كان معنى صحيحا لكنه صرف
عن المتبادر قوله المذكور سابقا في الحاشية المعنونة بقول المصنف
واستناد كل شيء اليه قوله فلان التعقل حضور الماهية المجردة
حل الشارح هذه المقدمة بقوله فلان العلم عبارة عن حضور المعلوم
عند العالم وهذه المقدمة لا يكون قايلة للمنع لان العلم اما حضور
المعلوم او ما هو لازم للحضور فعدل الشارح عن هذا واورد المنع
كما اورد صاحب المواقف على قوله فلان التعقل حضور الماهية المجردة
هذا محصل كلام المحشي قوله ودفعه اي دفع منع الاول يعني ان المنع
الاول مندفع عن الدليل على تقرير صاحب المواقف ايضا بناء على

انه لما كان نفس الانسان عالما بالمعاني الكلية وبذاته المجردة بذاته
تجرد سواء من ذلك ان التعقل حضور الماهية المجردة او ما هو
لازم للحضور والمنع على البديهيات مكابرة قوله والحق هو ان
اي ما هو لازم للحضور ولكنه ان كان المراد بالحضور الوجود الرابطي
للمجرد فالحق ان التعقل والعلم هو الحضور لانك قد عرفت سابقا
ان العلم هو وجود شيء لمجرد قايم بالذات وان كان امرا اخرا
فالحق بخلافه قال المحشي قوله كما قرره قوله اذا المقصر فكل منهما حاصل
لا يتصف بالعالمية فان الحجر لا يكون بعيدا عن نفسه ومع ذلك لا
يكون عالما فتم وايضا يلزم المصادرة على المطلوب لان الشعور و
الانكشاف هو العلم قوله المنع الثاني وهو اشتراط التغاير بين
الحاضر وما حضر عنده قوله البنية المذكور وهو ان عدم اشتراط
التغاير قد علم من علم الانسان قوله كما قال الله تعالى الخ واعلم انه
يمكن توجيه الآية الكريمة المبنية بثلثة وجوه ويكون كل وجه اشارة
الى برهان لاثبات علم الواجب تعالى احدها ان المعنى الا يعلم
من كان خالقا للشيء وكان ذلك الخالق مجردا وخبيرا بكنه الحقيقة

الى

قوله واما العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول الخ اقول خلاصة الدليل العقلي ان الواجب الوجود في اعلى مراتب التجرد
فيكون عالما بذاته وذاته علة فاعلة لجميع الممكنات اما بغير واسطة او بواسطة فهي منه تعالى فيكون عالما بجميع
الموجودات كما قال الله تعالى الا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير فان الحكم بان الفاعل العالم بذاته عالم
بما صدر عنه بديهي وليعلم ان الواجب الوجود تعالى له علمين احدهما علم كلي اجمالي وهو عين ذاته تعالى وهو
كونه باعتبار ذاته بحيث يصير منشأ لانكشاف جميع الموجودات قال بعضنا في بيان ذلك ان حقيقته
التي يصدر عنها المعلول فانه لا محالة يكون عالما بالمعلول وثانيها
ان المعنى الا يعلم من كان خالقا للشيء وكان مجردا او خبيرا بكون
ذلك الشيء مجعولا له فيكون لذلك الشيء حصول له فيكون
لذلك الشيء حصول للمجرد فيكون معلوما له وثالثها ان المعنى
الا يعلم من كان خالقا للشيء وكان مجردا او يكون تجرده
اعلى مراتب التجرد فيكون علمه في اعلى مراتب العلم فيكون علمه
تاما كاملا والعلم التام الكامل لا يكون الا اذا كان الشيء
عالما بذاته وبجميع جهات ذاته ولوازمه ومن بعض جهات
ذاته تعالى ومن بعض لوازمه هو ذلك المجعول فيجب ان يكون عالما
به والا لم يكن له علم تام وهذا نقص يجب تنزيهه تعالى عنه قوله
علم كل اجمالي الاجمالي والتفصيلي وصفان للادراك والعلم
الاجمالي والتفصيلي قد يتحققان في المحسوسات وقد يتحققان
في المعقولات اما في المحسوسات فكما اذا رأينا عشرة اشخاص
دفعة واحدة فهذه الرؤية وقعت على جميع تلك الاشخاص حقيقة
فهذه الاشخاص مرئية حقيقة لكن بعنوان الاجمال فاذا التفتنا مرة

حقيقة يصدر عنها مفصل المعقولات كما ان المعقول البسيط عندنا موجود في عقولنا وهناك نفس وجوده
ومعنى المعقول البسيط هو انه كما يكون بينك وبين انسان مناظرة فاذا تكلم بكلام كثير خطر ببالك جوابه ثم
تفصله شيئا بعد شيء الى ان يأتي دفعة كما عند بل ما عنده اشد تجريدا انتهى ففي الشهود العلمي الكمالي كان ذاته تعالى
اخرى الى كل شخص شخص بخصوصه فيكون كل شخص مرئيا لكن
بعنوان التفصيلي والمعلوم في الصورتين واحد والعلم الاحساسي
متعدد واما في المعقولات فكما اذا حصل لنا علم تفصيلي بالشيء
فذلك العلم اذا كان بحيث لو شكك علينا مشكك لكنا قادرين
على جوابه بلا تجشم كسب جديد فالعلم الباقي على التشكيك اجمالي
بالقياس الى ما يحصل بعد التشكيك بلا كسب والمعلوم في الصورتين
واحد والعلم متعدد فالعلم الاجمالي مبدأ اومبدأ او باقي على
العلم التفصيلي والعلم التفصيلي متأخر فلا يكون العلم التفصيلي في
مرتبة العلم الاجمالي لان العلم التفصيلي مترتب على العلم الاجمالي
اذا عرفت هذا فنقول اذا كان العلم الاجمالي عين ذات الواجب تعالى
ولم يكن العلم التفصيلي عين ذاته يلزم ان لا يكون الواجب تعالى
بحيث يحصل له العلم التفصيلي في مرتبة الذات فيلزم فقدان
بعض العلوم الذي يكون اتم انكشافا فان العلم التفصيلي يكون
اتم انكشافا من العلم الاجمالي في مرتبة الذات فيلزم ان لا يعلم
الاشياء مفصلة في مرتبة الذات بل يعلم الاشياء بجملة في مرتبة الذات

والعلم

وايضا ان يحصل له علم بعد ما لم يكن في مرتبة الذات فيلزم ان يكون
فاقدا لبعض الكمالات في مرتبة الذات لان العلم كمال مطلق
للموجود من هو موجود وما يتوهم من انه يجوز ان لا يكون العلم التفصيلي
كمالا لا يندفع بما ذكرنا من ان العلم كمال مطلق للموجود بما هو موجود
والجهل نقص مطلق ومن انكر هذا فليس انكره الا بالتعصب لان قبله
سلطان بالايمان مما يقتضي ايجاد الاشياء مفصلة لا يكون الا بعلم
سابق على تلك الاشياء ويجب ان يكون ذلك العلم السابق علما
مفصلا والا يلزم ايجاد شيء بعينه بدون العلم بذلك الشيء بعينه وانه
بطلان البديهية في الفاعل المختار العالم بالشيء جل شأنه الا يعلم من
خلق وهو اللطيف الخبير فذلك العلم الباقي لو كان زايدا على ذاته
تعالى يلزم التسلسل ومع ذلك ما مر فاسد هذا اكثر من ان يخفى فلابد لنا
في الاثبات بما هو الحق الصراح والقول الصحيح في تحقيق مسئلة
علم الباري تعالى الاول بمجعولاته وبمجعولاته قبل ايجادها فنحن نقول و
بالله التوفيق وبيده ازمة التحقيق يتم البرهان على اصل علمه تعالى
وعلى علمه بذاته وعلى علمه بجميع مجعولاته فكذلك قام البرهان على ان

علمه تعالى بذاته عين ذاته فبقي الكلام في علمه تعالى بالمجعولات فاطلبه
فنقول ان مجعولاته تعالى يجب ان يصدر عنه تعالى بالعلم لانه تعالى في
اعلى مراتب التجرد واعلى مراتب القدرة والاختيار وفعل المختار
يجب ان يكون بالقصد والعلم على ما وقع في الكتاب العزيز الا
لا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير فذلك العلم اما ان يكون
في مرتبة صدور المجعولات او قبله فان كان الاول يلزم ان
لا يكون الواجب تعالى عالما بمعلوله قبل وجود معلوله فيلزم ان
لا يكون ذاته تعالى عالما باعتبار ذاته فيلزم ان يكون فاقدا لبعض
كمالاته في مرتبة الذات لان العلم مطلقا كمال مطلق للموجود بما
هو موجود فالعلم الذي يكون بخصوص كل مجعول مجعول يجب ان
يكون مقدما على ذلك المجعول ليصح الايجاد والجعل وذلك
العلم المقدم يجب ان يكون عين ذات الواجب تعالى لانه لو كان
زائدا يلزم التسلسل المحال وهو ظاهر وايضا يلزم على هذا التقدير ان
لا يكون بعض كمالاته تعالى في مرتبة ذاته كما مر بيانه فبقي لنا الزام
ان الواجب يصدر عنه معلوله بخصوصه ولا يعلمه قبل الايجاد او

ان

ان يكون العلم المقدم بخصوص كل مجعول مجعول عين ذاته والاول
باطل والثاني هو المطلوب فذات الواجب تعالى صورة علمية لجميع المجعولات
فحضور ذاته تعالى عنده تعالى هو بعينه حضور جميع الاشياء فيه
الاشياء يصدر عنه تعالى منكشفة فعلمه تعالى بالاشياء بعد كونها بجعله تعالى
بها قبل كونها ولا تفاوت في ذلك اصلا لان مناط علم الواجب تعالى
بالاشياء هو ذاته تعالى بذاته بلا مدخلية امر اخر وليس العلم
بالعقل الاول مثلا مقدما على العلم بالعقل الثاني مثلا لان جميع
كمالات الواجب جل ذكره يجب ان يكون في مرتبة واحدة والا يلزم
ان يكون جل شانه فاقدا لبعض الكمالات في مرتبة من المراتب و
هو محال ايضا نعم يجوز ان يكون بعض المعلومات مقدما على البعض الاخر
كالعقل الاول بالنسبة الى العقل الثاني باعتبار الوجود لا باعتبار
المعلومية وايضا لما كان الواجب تعالى علة لجميع ما عداه و
مفيدا للوجود كله فيكون علة الكل ومقتضية لجميع الموجودات
ولما كان عالما بذاته اتم العلوم فيجب ان يعلم ذاته انه تعالى علة للكل و
مفيد لوجود الكل والا لم يعلم ذاته اتم العلوم ولم يعلم ذاته من

جميع الوجوه فلزم من هذا ان يعلم جميع الموجودات في العلم
بذاته كيف لا ولو لم يعلم الواجب تعالى الاشياء الى ان يوجد يلزم ان
لا يعلم الاشياء من ذاته واذا لم يعلم الاشياء من ذاته يلزم ان لا يعلم
ذاته على ما هو عليه بل فات عنه تعالى بعض وجوه العلم بذاته وهو ان من
شان ذاته ان يفيض عنها كل وجود ومما يؤيد ان حضور ذاته
تعالى عنده ذاته هو بعينه حضور الاشياء بل هو اقوى من حضور الاشياء
هو ان نسبة الاشياء الى جنابه تعالى كنسبة الظل الى ذي الظل لان
حقائق الاشياء قاطبة اظلال حقيقة الواجب تعالى ووجودات
الاشياء قاطبة اظلال وجود الواجب تعالى وعلوم الاشياء اظلال
علوم الواجب تعالى وكذا ساير الصفات الكمالية فالواجب
جل شانه بمنزلة الاصل والاشياء بمنزلة العكس ولا ريب في ان الاصل
في شيئية العكس اتم من العكس في شيئية نفسه فيتضح ذلك من نسبة
الامر المرئي الى ما في المرآة منه فكيف يتحقق الادراك والعلم
بصورة وشبح حاصل من شيء ولا يتحقق بما هو اتم من هذا الشيء
في شيئيته فحضور الواجب تعالى عند ذاته تعالى اقوى في حضور الاشياء

عنده تعالى

عنده تعالى فالعلم الحضوري هو حضور عين المعلوم عند
العالم او حضور ما هو اقوى من حضور المعلوم والعلم الحضوري
بالنسبة الى جنابه تعالى انما هو باعتبار الاحتمال الثاني اي حضور
ما هو اقوى من حضور المعلوم فمناط العلم بجميع الاشياء ليس سوى
الذات المقدسة البسيطة من جميع جهات الذات فالعلم
بجميع الاشياء ليس الا امرا واحدا من جميع الجهات وبسيطا من
جميع الجهات ويحتمل ان يكون ما روي عن امير المؤمنين عم العلم
نقطة كثرها الجاهلون اشارة الى هذا واعلم ان نسبة هذا العلم
الى الممكنات والى معلوماته فاما وقع في بعض عبارات الاكابر
من الحكماء من اطلاق العلم الاجمالي على هذا العلم ليس الا باب التجوز
وليس الا من قبيل ضرب الامثال فاوهم ان هذا العلم يشابه العلم
الاجمالي في كونه بسيطا غير متكثر وفي كونه مبدا التكثير وكذا اتى بت
ان هذا العلم بالنسبة الى الممكنات والى معلوماته كنسبة الاكسير الى الفضة
والذهب وكذا اتى ان نسبته الى الممكنات كنسبة حروف الى
الهجاء الى المركبات وكذا اتى نسبته الى الممكنات كنسبة القوى

كنسبة الاجمال الى التفصيل وكما ان الاجمال مبدا التفصيل كذلك العلم مبدا لجميع الممكنات ومعلوماته

الى النخلة الباسقة وكذا ما يحكى كنسبة الوحدة الى العدد وكذا ما يقال كنسبة البحر الى الامواج فجميع هذه التشبيهات مناسبة للمطلوب من وجه وجه
منزوج فليس مرادهم من هذه التشبيهات سوى تقريب الافهام الى المطلب
وان كان بعيدا من وجه آخر فالاعتراض عليهم ناش من جهل عباراتهم
على ظاهر المطلب المتبادر من عباراتهم لا على مقصودهم اذا عرفت هذا
فاعرف ان مراد المحشي من العلم الاجمالي ليس الا ما حققناه واطلاق
العلم الاجمالي على ذلك العلم ليس الا بالمسامحة من المناسبة وكسب الحق
بذلك الحبر المدقق المحقق اذ لم يحقق مسئلة العلم حق التحقيق كيف لا
وسيصرح في اخر مبحث العلم في الحاشية المعنوية بقول الشارح او صفة
حقيقية لها ذات اضافة آه بقوله وخلاصته ما حصل من الابحاث
المذكورة ان علم الواجب الوجود الاجمالي الذي هو عين الذات يتعلق
بخصوصيات الجزئيات واحكامها كما يعلم بجميع الصور الكلية
ولا دخل للزمان فيه ولا تغير فيه اصلا كما لا يخفى والعلم التفصيلي
الذي بعده وهو عين الموجودات العينية عند المص ويعبر عنه البعض
بتعلق العلم القديم وعند البعض بالرؤية العينية فهو انما يكون

باعتبار

باعتبار الزمان وفيه تغير ما بحيث لا يوجب نقصا فان ذلك لا تغير
ليس في العلم بالذات بل انما يكون في العلوم من حيث هي معلومات
فالتغير بالحقيقة وبالذات انما هو في المعلومات انتهى وهذا ايناد
بأعلى الصوت انه ليس العلم للواجب بالذات الا علما واحدا غير
متغير اصلا وما هو متغير ليس بعلم اصلا والعلم التفصيلي متغير حادث
فليس المراد بالعلم التفصيلي ما هو الظاهر من العبارة بل العلم التفصيلي
انما يكون بمعنى المعلوم التفصيلي لا ان ما هو مناط علمه تعالى وما هو
علمه تعالى حقيقة قسمان على ما هو الظاهر من العبارة في اول مبحث العلم
فيجب صرف العبارة عن الظاهر بقرينة ما نقلت عنه في آخر المبحث
والمحشي قدس سره قد استوفى الكلام سوى ما سنذكره في تحقيق العلم
في رسالته المسماة باثبات الواجب فارجع اليها وما ذكرنا من
الاعتراض انما هو مبني على ظاهر عبارته ولهذا وجهنا كلامه على ما يوافق
الحق لكن سيجي في بعض عباراته ما يشعر بخلاف التحقيق المذكور وسنبينه الى
في مقامه ان شاء الله تعالى وهذا التحقيق المبرهن الذي ذكرناه في تحقيق
مسئلة العلم موافق لما ورد من الروايات الواردة عن ائمة الطاهرين

ففي الشهود العلمي الكمالي كان ذاته تعالى عالما بذاته وبجميع الممكنات وعلما ومعلوما والتغاير بين هذه
المعاني انما هو بالاعتبار والى هذا اشار الفارابي حيث قال في الفصوص واجب الوجود مبداء كل
فيض وهو ظاهر فله الكل من حيث لا كثرة فيه فهو من حيث هو ظاهر ينال الكل من ذاته فعلمه بالكل

عليهم السلم روى رئيس المحدثين ره في كتاب الكافي باسناده عن محمد بن
مسلم عن ابي جعفر ع قال سمعته يقول كان الله ولا شيء غيره ولم
يزل عالما بما يكون فعلمه به قبل كونه كعلمه به بعد كونه ونظير ذلك كثير في
الروايات فلا نطول بذكرها صدق الله العظيم وصدق رسوله
الكريم وصدق اوصياؤه الطاهرين ونحن على ذلك من الشاهدين الذاكرين
الحامدين قوله فهو ينال الكل اه اي الواجب جل شانه ينال كل
الاشياء بتعضوه وتفصيله ينال علما تاما كاملا من ذاته بذاته لان
مناط انكشاف الاشياء ومناط العلم بالاشياء ليس الا ذات
الواجب تعالى وذاته تعالى حاضر عنده ذاته فيكون عالما بجميع الانكشاف
الاشياء كلية وجزئية تاليها وكائنها وفاسدها قوله بعد ذاته قيد
الكل لا قيد العلم يعني ان علمه بالكل الذي بعد ذاته وهو كل المعلومات
يكون بعينه هو العلم الذي بذاته فيكون علمه تعالى بذاته وعلمه تعالى
بجميع معلولاته علما واحدا حقيقة ولا كثرة فيه الا بالاعتبار فقط
فقوله فيكثر علمه معناه فيكثر علمه بالاعتبار فقط لا بالذات والحقيقة
ويحتمل ان يكون المراد من العلم المعلوم مجازا فح يكون الكثرة كثرة

حقيقة

بعد ذاته وعلمه بذاته نفس علمه بذاته فكثرة علمه بالكل كثرة بعد ذاته وتيحد الكل بالنسبة الى ذاته
فهو الكل في وحدة

حقيقية فيكثر علمه بالكل كثرة بعد ذاته المراد بهذا العلم المتكثر هو المعلوم
المتكثر لان العلم يطلق في الاصطلاح الصناعي على المعلوم الضر و
انما حملنا على ذلك لان علم الواجب جل شانه لا يتطرق فيه تكثر ولا تجدد
بل المتجدد والمتكثر ليس الا المعلوم وقوله كثرة بعد ذاته اشارة الى ذلك
قوله ويتحد الكل بالنسبة الى ذاته يعني يتحد كل الاشياء مع الواجب تعالى
باعتبار الشهود العلمي فالواجب تعالى كل الاشياء في الشهود العلمي يعني ان
حضور ذاته تعالى عند ذاته هو حضور الاشياء بل هو اقوى من حضور
الاشياء في حضور الاشياء عنده تعالى على ما بيناه سابقا لكن ليس كل
الاشياء عين الواجب في الواجب ليس شيء منها اراد بالعينية العينية
باعتبار الشهود العلمي واراد بالسلب ان الواجب ليس حقيقته حقيقة
الاشياء بل حقيقته مباينة لحقايق الاشياء فلم يلزم اتحاد الواجب
بالممكن قوله فهو الكل في وحدة الضمير المرفوع راجع الى الواجب تعالى
يعني ان الواجب تعالى كل الاشياء باعتبار الشهود العلمي لا مطلقا ومع
ذلك واحد بسيط حق على ما اوضحناه سابقا واعلم ان كلمة الحكماء
في اصول اساطين الحكمة متوافقة في تحقيق مسئلة علم الواجب تعالى

قال اسطرفلس ان الباري تعالى هو العلم المحض وهو الحيوة المحض وهو العز والجود والقدرة والخير الحق ان هناك قوى سماه بهذه الاسامي وهو مبدع فقط ولانه ابدع من شيء ولا ان شيئا كان معه انتهى

ومعنى كلام هذا الفيلسوف الكبير انه لما كان ذات الواجب جل شانه مناط الانكشاف لجميع الاشياء كان ذاته تعالى عين العلم وتقرره فلما كان الباري تعالى هو العلم المحض وكذا الحكم جميع الصفات الكمالية وقال افلاطون الالهي ان العالم مبدع محدثا ازليا واجبا بذاته عالما بجميع معلولاته وكان في الازل ولم يكن في الوجود رسم ولا طلل الا مثال عند الباري تعالى انتهى وظاهر ايضا ان عالميته تعالى بالاشياء ليست الا بذاته الا ان قوله الا مثال عند الباري تعالى يوهم انه قايل بالمثل الازلية ويمكن ان يقال ان مراده من المثال هو الاشياء باعتبار الشهود العلمي لان الاشياء لما كانت متحدة مع الواجب تعالى في الشهود العلمي على ما قاله الفارابي يجوز ان يقال مثال الاشياء كان في الازل بهذا المعنى فيكون المراد من المثال هو الاشياء باعتبار الشهود العلمي وبالجملة الرموز في كلام الاكابر كثيرة

يجب

وثانيهما علم تفصيلي وهو عين ما اوجده في الخارج والمدرك ومراتبه اربع اوليها احديها ما يعبر عنه بالقلم والنور والعقل في الشريعة وبالعقل الكل عند الصوفية وبالعقول عند الحكماء فالقلم الذي هو اول المخلوقات حاضر بذاته مع ما هو مكنون فيه عند الواجب فهو علم تفصيلي بالنسبة الى العلم الاجمالي الذي هو عين ذاته واجمالي بالنسبة الى ما في المراتب التي بعد هذه المرتبة وثانيها ما يعبر عنه في الشريعة باللوح المحفوظ وبالنفس الكل عند الصوفية وبالنفوس الفلكية المجردة عند الحكماء فاللوح المحفوظ حاضر بذاته مع ما تنقش فيه من صور الكليات عند واجب الوجود فهو علم تفصيلي بالنسبة

فلا يجب المبادرة بالاعتراض على كلامهم وقال ارسطو ان واجب الوجود لذاته عقل لذاته وعاقل ومعقول لذاته عقل غيره او لم يعقل اما انه عقل فلانه مجرد عن المادة منزه عن اللوازم المادية فلا يحجب ذاته عن ذاته واما انه عاقل لذاته فلانه مجرد لذاته واما انه معقول لذاته فلانه غير محجوب عن ذاته بذاته ثم قال وليس كونه عاقلا وعقلا بسبب وجود الاشياء المعقولة حتى يكون وجودها قد جعله عقلا بل الامر على العكس اي عقله للاشياء جعلها موجودة وليس شيء يكمله فانه الكامل لذاته المكمل لغيره فلا يستفيد وجوده من وجود كما لا انتهى وكلام هذا الفيلسوف السل صريح فيما ذكرناه في تحقيق مسئلة علم الواجب تعالى كما لا يخفى على اولي النهى وقوله اي عقله للاشياء جعلها موجودة اشارة الى ان علمه علة المعلوم والبرهان على ذلك سيجيء ان شاء الله تعالى وسننقل عبارة الرئيس ابي علي سينا انشاء الله

قوله وثانيهما علم تفصيلي المراد بالعلم التفصيلي هو الصورة العلمية التي يكون معلوله ومعلومه حقيقة وليست بعلم حقيقة لانك قد عرفت ان مناط الانكشاف في الاشياء منكشفة عنده تعالى

وهو العلم الذي يكون سببا لوجوده الواجب تعالى بالنسبة للاشياء عليه فعليه

الى المرتبتين اللتين هما فوقها وثالثها كتاب المحو والاثبات وهو القوى الجسمانية التي ينتقش فيها صور الجزئيات المادية وهي النفوس المنطبعة في الاجسام العلوية والسفلية فهي حاضرة بذواتها مع ما فيها من النقوش عند الواجب تعالى ورابعها الموجودات الخارجية من الاجرام العلوية والسفلية واحوالها فانها بذواتها حاضرة عند واجب الوجود في مرتبة الايجاد والحاصل ان جميع الممكنات سواء كانت كلية او جزئية وسواء كانت صورا ادراكية او موجودات عينية حاضرة بذواتها عند واجب الوجود

ليس الا ذاته تعالى بذاته ووجوده لعدم مناطية الانكشاف فلا تكون منكشفات لا مناطات الانكشاف حتى يلزم المفاسد التي اشرنا اليه سابقا لان علمه تعالى بالاشياء قبل وجودها كعلمه تعالى بها حين وجودها ولهذا التصور عند الاشياء تنكشف على حقايقها سابقا فالعبارة الواضحة هي ان يقال ان الاشياء التي تصدر عن الواجب تعالى نسبتها الى علم الواجب تعالى كنسبة العلم التفصيلي الى العلم الاجمالي يعني ان نسبة علم الواجب تعالى الى الاشياء كنسبة العلم الاجمالي الى العلم التفصيلي لكنه بعد تعيين المراد لا حسن في التغيير بالا يراد ان حضوره غير حضور معلوله هذا غير مسلم على الاطلاق بل انما يسلم على تقدير كون علم العلة علما زايدا على ذاتها كما في علوم الممكنات اما اذا كان علم العلة علما يكون عين ذات العلة كما في علم الواجب تعالى فلا نسلم انه يكون حضور المعلول غير حضور العلة غيرية بالذات بل بالاعتبار فقط لانك قد عرفت ان حضور الواجب تعالى عنده ذاته اقوى من حضور المعلول من حضور المعلول عنده جل شانه وبالجملة كون وجود المعلول غير وجود العلة

ولهذا

لا يستلزم

في مرتبة الايجاد فهي علوم باعتبار ومعلومات باعتبار اخر وعلى التحقيق المذكور يندفع الاشكالات الموردة على القول بان العلم بالعلة يستلزم العلم بالمعلول منها ما اورده المحقق الدواني انه لما كان وجود العلة مغايرا لوجود المعلول اتجه على القول المذكور ان حضورها غير حضوره فجاز استلزام حضورها على حضور المعلول فهذا الحضور اما بطريق الارتسام في ذات العلة فيلزم كون ذاته تعالى محلا للكثرة وكونه قابلا وفاعلا لشيء واحد من جهة واحدة وهو باطل او بطريق قيام المعقولات بذواتها فيلزم المثل الافلاطونية وقد ثبت بطلانه او بطريق اخر هو قيامها بامر اخر غير ذات العلة فلا يكون صورا علمية للعلة لان

الصورة القايمة بغير الشيء لا يكون علما لذلك الشيء فلو فرض ان يكون ذلك الامر الة لادراك العلة كما ان الحواس الة لادراك النفس كان الواجب تعالى لذاته محتاجا في ادراك المعلول الى الالة وهو باطل ومنها انه لو كان العلم بالعلة مستلزما العلم بالمعلول لزم ان يكون جميع ايجادات واجب الوجود مسبوقا بالعلم فيلزم التسلسل او الانتهاء الى علم معلول هو عين ذاته وقد سبق ان حضور العلة مغاير لحضور معلولها

لا يستلزم ان يكون علم العلة بمعلولها على حضوريا موقوفا على حضور المعلول عنده لانك قد عرفت ان العلم الحضوري بالمعلول يتصور من وجهين احدهما من جهة حضور ذات المعلول و ثانيهما من جهة حضورها ما هو اقوى من حضور المعلول والواجب تعالى يعلم الاشياء علما حضوريا من جهة حضور ما هو اقوى من حضور الاشياء في حضور الاشياء قوله يلزم التسلسل لزوم التسلسل مبني على انه لما كان حضور المعلول غير حضور العلة ويجب ان يكون كل معلول مسبوقا بعلم اخر غير ذات العلة فيكون ذلك العلم الثاني معلولا ايضا فيجب ان يكون مسبوقا بعلم اخر وهكذا فيلزم التسلسل وجواب هذا قد عرفت سابقا فتعرف قوله وقد سبق ان حضور العلة مغاير لحضور معلولها يعني يلزم احد الامرين اما التسلسل وهو محال واما الانتهاء الى علم يكون هو عين ذات العلة فيلزم ان يكون ذات العلة علما بذات المعلول فيلزم ان لا يكون حضور العلة مغايرا لحضور معلولها وقد سبق ان حضور العلة مغاير لحضور معلولها وقد بينا لك جواب الاول فيما سبق فتذكر

اما المنع فلان السؤال [illegible] الموجودة في العيان بطريق قيامها بذواتها [illegible] يلزم المثل الافلاطونية كما لا يخفى

قوله ولا يلزم المثل الافلاطونية لان المثل الافلاطونية هي
الاشياء الموجودة بغير الوجودات العينية بل تلك الاشياء الموجودة
في الخارج لها وجود آخر وذلك الوجود الآخر هو مناط العلم
لا الوجود العيني هذا هو المشهور عن افلاطون الالهي في معنى
المثل الافلاطونية وقد عرفت توجيه كلامه فيما سبق بما
يوافق الحق واعلم ان جواب المحشي انما يكون له وجه اذا لم
يراد صاحب الشبهة في العلم بالمعلول العلم السابق على وجود
المعلول اما لو كان مراده العلم السابق فلا يتم جوابه لان
السائل الذي يقول الموجودات العينية معلولات فيجب ان
يكون مسبوقة بعلم وذلك العلم السابق ليس يجوز ان يكون نفس
وجودات الاشياء والا يلزم تقدم الشيء على نفسه فهذا
العلم السابق والحضور السابق اما بطريق الارتسام في ذات
العلة لزم كون ذاته تعالى محلا للكثرة وكونه قابلا وفاعلا لشيء واحد
من جهة واحدة وهو باطل او بطريق قيام المعقولات بذواتها
فيلزم المثل الافلاطونية وبناء على هذا التقرير فالجواب ما

ذكرناه

واما حضور الصور الادراكية سواء كانت صور المحسوسات او كانت صور المعقولات فبطريق ان قيامها آخر هو قيامها بامر آخر
حاضرة بذواتها عند الواجب تعالى ولا محذور في ذلك فان مناط الاتصاف بالعلم احد من الصور الثلثة اما العينية
واما القيول واما الحضور ولا محذور في احتياج الواجب بالذات الى معلوله في امر غير كمالي كحضور الاعراض
القائمة بالجواهر عنده تعالى

ذكرناه سابقا قوله فان مناط الاتصاف بالعلم احد من الامور
الثلثة يفهم من ظاهر كلام المحشي ان مناط اتصاف الواجب تعالى
بالعلم التفصيلي هو حضور نفس الاشياء الخارجية وحصول
صورها في جوهر عقلي حاضر عنده وقد عرفت ان هذا باطل
لانه ليس مناط العلم والانكشاف سوى ذات الواجب تعالى
بذاته و وجودات الاشياء لغو في مناطية العلم مبداء
الانكشاف وقد عرفت ايضا ان الاجمال والتفصيل لا يصح
ان يكون صفة العلم الواجب تعالى بل الاجمال والتفصيل
وصفان للاشياء باعتبار الشهود العلمي والشهود الخارجي
فباعتبار الشهود العلمي يكون جميع الاشياء في درجة واحدة
بحيث لا يكون لواحد منها تقدم على الآخر باعتبار العلم بها
فكان الجميع امر واحد وباعتبار الوجود الخارجي امور متعددة
متمايزة ويكون لبعضها تقدم على الآخر الا ان يكون مراده
من العلم التفصيلي المعلوم تفصيلا وكلامه بان المعلومات
ان لها مراتب فتامل قوله اعراضا اي شبيهة بالاعراض من

حيث الانكشاف بمعنى ان العلم بالغير اذا حصل لنا علما حصوليا
يكون انكشاف ذلك الشيء بصورة عارضة لنفسنا فيكون تلك
الصورة مناط الانكشاف ولما كان ذات الواجب جل شانه
بذاته مع قطع النظر عن جميع ما عدا ذاته علما تفصيليا
تاما بجميع ذرات عالم الوجود فكان الاشياء حاصلة فيها
بالصور العلمية العارضة لذات الواجب تعالى باعتبار حضور
الانكشاف المترتب على الصورة ولما كان ذات الواجب تعالى
تفيد ما تفيد تلك الصور العلمية بل ازيد منه بمراتب شتى
فكان الصور العلمية للاشياء عارضة لذات الواجب تعالى
واعراض حالة في ذاته تعالى على سبيل التشبيه والمجاز قوله موجودة
فيه معناه انه لما كان ذات الواجب جل شانه علما بجميع الاشياء
فاطبة من غير حصول صورة في ذاته تعالى اصلا ومن غير تكثر
اصلا يكون جميع الاشياء في الواجب تعالى باعتبار الشهود العلمي
على ما قال الفارابي فهو الكل في وحدة فكما انه يصح ان يقال
فهو الكل في وحدة باعتبار الشهود العلمي فكذلك يصح ان يقال ان

جميع

جميع الاشياء موجودة فيه تعالى باعتبار الشهود العلمي وبناء على
الصورة على هذا المعنى قوله فليس مما يتصف بها او ينفعل
عنها فان كونه واجب الوجود بذاته فهو بعينه كونه واجب الوجود
بذاته فهو بعينه كونه مبداء للوازمه والمراد من اللوازم المعقولات
وقوله فمعقولاته اذن فعلية وبالجملة ليس في كلام بهمنيار ههنا
ما يدل صريحا على انه قائل بالعلم الحصولي في قوله وان كانت
اعراضا موجودة فيه وقد عرفت معناه فقول المحشي قلت لما
كان ظاهر كلامه الخ منظور فيه فتبصر قوله فمعقولاته اذن فعلية يعني
ان علم الواجب تعالى بالاشياء ليس الا علما فعليا واعلم ان
العلم على ثلثة اقسام احدها فعلي وهو ما يكون سبب الوجود المعلوم
كما في صورة الكرسي فان النجار يتصور الكرسي اولا ثم يوجده
وثانيها انفعالي وهو ما يكون مستفادا من المعلوم كما اذا
رأينا شيئا فان صورته الحاصلة في الذهن مستفادة من الامر
الخارجي فلا امر الخارجي سبب للعلم المذكور وثالثها ما يكون خارجا
عن القبيلين كعلم زيد مثلا بذاته وعلم الواجب تعالى بذاته و

ليس للواجب علم انفعالي والبرهان على ذلك ان الانفعال
اما تدريجي واما غير تدريجي فالاول شان المادة والماديات و
الواجب تعالى منزه عن المادة وعلايقها والثاني وان لم يكن
شان المادة لكن لا يجوز هذا ايضا في جنابه تعالى بيان ذلك ان
الانفعال الغير التدريجي يستلزم الاستفادة عن الغير والواجب تعالى
لا يجوز ان يستفيد كمال ذاته من الغير والا يلزم النقص ايضا وايضا
الكمالات لا يكون الا الواجب تعالى فكيف يمكن ان يستفيد
الكمال عن الغير فان قيل لم لا يجوز ان الواجب تعالى ينفعل عن
ذاته فيكون علمه انفعاليا قلنا اما اولا فلان الكلام في العلم
الانفعالي الذي هو استفادة العلم عن الغير وثانيا لان هذا
يؤول الى العلم الحصولي بل هو عين العلم الحصولي وسنذكره مع
ما يلزم عليه المفاسد **قوله** وصاحب الشفاء فيه متحير هذا افتراء
بلا امتراء لان الشيخ ابطل العلم الحصولي في الشفاء بوجوه شتى
وذكر في مسئلة العلم ما محصله يعود الى التحقيق الذي ذكرنا
سابقا وسننقل عبارته في الشفاء ان شاء الله تعالى **قوله** لما في كل

منها اما في المذهب الاول وهو ان اول ما صدر عن الواجب
الصور العلمية للموجودات العينية فلان تلك الصور لا يخ اما ان
ترتسم في ذات الواجب تعالى عن ذلك فيلزم العلم الحصولي وهو
بط وان يكون تلك الصور قائمة بذواتها فيلزم المثل الافلاطونية
وهي بط ايضا واما ان ترتسم في جوهر آخر وهو خلاف المفروض
لان المفروض هو ان اول ما صدر عن الواجب هو الصور العلمية
لا الجوهر العقلي كما هو المذهب الثاني واما في المذهب الثاني فلانه
يلزم عليه ان يكون ايجاد الجوهر الذي فيه صورها وفي الممكنات غير
مسبوق بالعلم وكذلك ايجاد تلك الصور يلزم ان لا يكون مسبوقا
بالعلم لانه كان المحل معلول له تعالى كذلك الحال ايضا معلول
له تعالى والفاعل المختار يجب ان يكون فعله ومعلوله مسبوقا بالعلم
فيلزم ان لا يكون الواجب تعالى فاعلا مختارا بالقياس الى ذلك
الجوهر وبالقياس الى ما حل فيه هذا توضيح كلام المحشي ويمكن ان
يقال ان ما ذكرتم من الايراد على المذهبين انما يرد على ما فهمتم
من كلامهم لا على ما قصدوا من كلامهم لانه يجوز ان لا يكون مقصودهم

بيان العلم الذي يكون متأخرا عن العلم الذي هو عين الذات
وذلك العلم المتأخر يعبر عنه بالعلم التفصيلي وهو معلوم حقيقة
لا انه مناط عالمية الواجب تعالى على ما عرفت غير مرة بل مناط
عالميته تعالى هو ذات المقدسة بذاته ففي المذهب الاول المراد من
الصور العلمية للموجودات من الاشياء باعتبار الوجود العيني لانه
يطلق العلم بمعنى المعلوم على الاشياء على ما عرفت سابقا و
المراد من العلم المتقدم في قوله على نهج ما هي في العلم المتقدم هو
العلم الذي يكون عين ذات الواجب تعالى وذلك هو مناط العالمية
ومبدأ الانكشاف وهو علم فعلي بالنسبة الى الاشياء وهو لهذا
قال على نهج ما هي في العلم المتقدم فتصور عنه تعالى الاشياء منكشفة
وعلى المذهب الثاني يكون المراد من الاشياء والمعلومات التي
يترتب على علم الواجب تعالى لان المراد من الصور التي يكون في محله
الجوهر العقلي يكون مناط عالميته تعالى بالاشياء فيكون هو اجمال اول
مرتبة من مراتب العلم التفصيلي الذي هو المعلوم حقيقة ما ذكره
المحشي في مراتب العلم التفصيلي فلا يجب الاعتراض عليهم بما توهم

من ظ عبارتهم بل يجب ان يصحح في تصحيح كلامهم لان كلامهم مرموز
والرموز في كلامهم غير عزيز على ان ما نقل المحشي عنهم فيه اعتراض خفا
ويجوز حمل العبارة على ما ذكرنا بلا ارتكاب زيادة التكلف
كما لا يخفى **قوله** على انه لم يكن من اهل التعسف فالذين يعرضون
ويحسبون انهم يحسنون صنعا ظهر انهم غير عارفين كلام الحكماء
فلم يحرموا اقوال المراد فاولئك في واد وهم في واد وكيف
يحمل اصحاب مثل هذا الخبط الى الذين هم من اصول اساطير
الحكمة واباء اساس الحقيقة فظنهم بهم هذا الظن انه من بعض
الظن **قوله** واختار في الاشارات المذهب الاول واعلم
ان راي الشيخ بالعلم الحصولي في كتاب الاشارات صدر الا
من الشيخ المقتول في كتاب المطارحات مع اعتراضات و
تشنيعات عليه ثم استمر هذا فيما بين القوم وكان كلام الشيخ في
الاشارات لغى براءة منها واورد من الايرادات قال فيه وهم
وتنبيه وهلك تقول ان كانت المعقولات لا تتحد بالعاقل
ولا بعضها مع بعض لما ذكرت ثم قد سلمت ان واجب الوجود يعقل

كل شيء فليس واحدا حقا بل هناك كثرة فنقول انه لما كان يعقل
ذاته بذاته ثم يلزم قيومية عقلا بذاته لذاته ان يعقل الكثرة
جاءت الكثرة لازمة متأخرة لا داخلة في الذات مقومة و
جاءت ايضا على ترتيب وكثرة اللوازم من الذات مباينة او
غير مباينة لا يثلم الوحدة والاول يعرض له كثرة لوازم اضافية
وغير اضافية وكثرة سلوب وبسبب ذلك كثرة اسماء لكن لا تأثير
لذلك في وحدانية ذاته انتهى وتوضيح الوهم ان العالم والمعلوم
اذا لم يكونا متحدين ولم يكن بعض المعلومات متحدا مع بعض بل
يكون المعلومات امورا متباينة يلزم الكثرة لان العلم يتكثر
بتكثر المعلومات لان العلم باحد المتباينين ليس عين العلم
بالمباين الآخر والا يلزم ان يكون العلم بالانسان عين العلم
بالفرس وهو باطل بالبديهة فيجب ان يكون متغايرا والممكنات
حقائق متباينة فيلزم تكثر العلم لان واجب الوجود تعالى يفعل
الاشياء ولا يفعل الا بالعلم فيلزم التكثر وحاصل دفع الوهم
ان تكثر العلم بتكثر المعلومات انما يكون اذا كان مناط العلم

صور

صور الاشياء في العالم ويكون العلم صفة زائدة على ذات
العالم اما اذا لم يكن العلم صفة زائدة على ذات العالم بل يكون
العلم عين ذات العالم بمعنى ان ما يترتب على الصورة العلمية
يترتب على ذات العالم بذاته كما في علم الواجب تعالى فلا يلزم
التكثر في العلم بل التكثر انما يكون في المعلومات التي يكون
متأخرة عن ذلك العلم ولوازم له ومن تكثر المعلومات لا
يلزم التكثر في ذات الواجب تعالى في صفة العلم لذاته تعالى
عقل ذاته ومعقول لذاته وكذلك عقل بالنسبة الى جميع معلولاته
قبل الوجود وحين الوجود لان حضور ذاته تعالى عنده اقوى
من حضور المعلول في حضور المعلول عنده فيترتب على ذاته
تعالى الكثرة لازمة متأخرة على الترتيب السببي والمسببي وليست
تلك الكثرة مقومة لذاته تعالى حتى يلزم الكثرة في ذاته تعالى بل
تلك الكثرة التي هي النظام الجلي لازمة مباينة متأخرة عن
ذاته وكثرة اللوازم سواء كانت مباينة او غير مباينة لا
توجب الكثرة في ذات الملزوم اصلا نعم يعرض له تعالى بسبب السلوب

والاضافات كثرة الاسماء كالحي لقيته والرازقية والصانعية
واشباهها ولا يلزم هذا التكثر في ذاته تعالى اصلا ولا في علمه ايضا
وهذا الذي ذكرناه مفصلا لا يبعد ان يكون شرحا لكلام الشيخ
كما لا يخفى على من لم يكن لدى الاعراض وكان من المهارات
والعجب ان المص المحقق قدس سره حمل كلام الشيخ في شرح الاشارات
على العلم الحصولي ثم اعترض عليه وابطل القول بالعلم الحصولي مع
ان الشيخ في الشفاء ابطل القول بالعلم الحصولي بوجوه شتى
منها انه لو كان علمه تعالى بالاشياء علما حصوليا يكون لذاته ولكل
معلوم صورة فلا يخلو اما ان يكون ح تلك الصور داخلة في
قوام ذاته تعالى فيلزم ان يكون تلك الصور مقومات ذاته
تعالى فيلزم التركيب وهو باطل او لم يكن داخلة بل يكون عارضة لذاته
تعالى والعارض متأخر عن ذات المعروض فلم يكن تلك
الصورة التي هي مناط الانكشاف في مرتبة ذاته تعالى فلم يكن
الواجب تعالى في مرتبة ذاته عالما بالاشياء ولما كان تلك الصور
معلول ذاته تعالى وكل معلول ممكن فيلزم ان يكون الواجب تعالى

مستكملا

مستكملا بالغير وهو قبيح ومنها انه لو كان علم الواجب تعالى علما
حصوليا لكان مناط علمه تعالى بالاشياء هو تلك الصورة فان
تلك الصور لا يخلو من ان يكون مسبوقا بصورة اخرى ام لا فان
كان مسبوقا بصورة اخرى ننقل الكلام الى تلك الصورة
الى ان يتسلسل وهكذا فيلزم التسلسل المحال او لم يكن مسبوقا فيلزم
صدور تلك الصور عنه تعالى بلا شعور كصدور الافعال الطبايع
عن الطبايع وهو قبيح ايضا ومنها انه لو كان علم الواجب تعالى
علما حصوليا يلزم ان يكون الواجب تعالى عالما بشيء واحد
حصوليا وحضوريا معا في حالة واحدة وهو قبيح لان المعلوم
بالذات في العلم الحصولي انما هو الصورة وذو الصورة معلوم
بالعرض على ما عرفت والمعلوم بالذات في العلم الحضوري
هو ذو الصورة فلا يمكن اجتماع العلم الحصولي والعلم الحضوري
بالنسبة الى شيء واحد بالعكس لعالم واحد ما بين الازوم
فلان الواجب تعالى لما كان مناط علمه بالاشياء هو الصور الحاصلة
في ذاته تعالى عن ذلك فقبيل وجود المعلول يكون عالما بمعلوله

بصورته الحالة فيه تعالى وبعد وجود المعلول يكون المعلول حاضرا
عنده فيكون عالما بذلك المعلول علما حضوريا مع بقاء العلم
الحصولي بحاله لانه لا يجوز زوال العلم الاول بعد وجود المعلول
اذا عرفت هذا فلا باس علينا ان ننقل بعض عبارات الشيخ
التي هي صريحة فيما ذكرنا سابقا في تحقيق مسئلة علم الواجب تعالى
لتطمئن به قلوب المتعلمين استماع اليها سر التطابق قال في
الشفاء لا تظنن انه لو كانت المعقولات عنده كثيرة كانت
كثرة الصور التي تعقلها اجزاء لذاته وكيف وهي تكون ما بعد
ذاته لان عقله لذاته ذاته ومنه يعقل كل ما بعده فعقله لذاته
علة عقله ما بعد ذاته فعقله ما بعد ذاته معلول عقله لذاته على
ان المعقولات والصور التي بعد ذاته انما هي معقولة على نحو
المعقول العقلي لا النفساني وانما له اليها اضافة المبدأ التي
يكون عنه لا فيه بل اضافات على الترتيب بعضها قبل بعض
وقال في التعليقات وتعقل الاول عقل بسيط لذاته و
للوازم عنه وللموجودات كلها حاصلة وكلها ابديا وكانت

وفاسدها وكليها وجزئيها الى اقصى الوجود معا لا بتغاير
وكثرة ونقل في المعقولات فانه يعقلها كلها معا على
الترتيب السببي والمسببي وهو يعقلها من ذاته لانها فائضة
عنه وذاته مجردة فهو عاقل ذاته وذاته معقولة فهو عاقل
ومعقول والموجودات كلها معقولة على انها عنه لا فيه ثم
قال في تعليق بعده هو يعقل الاشياء لا على انها تحصل في
ذاته كما يعقلها نحن بل على انها تصدر عن ذاته فان سبب لها
وقال في موضع اخر وجوده تعالى مباين لسائر الموجودات
وتعقله مباين لسائر التعقلات فانه يعقلها على انه عنه اي على
انه مبدء فاعل له ويعقل غيره على انه فيه اي على انه مبدع
قابل له انتهى وبالجملة في كلام الشيخ تنصيصات وتصريحات
على ان التحقيق في مسئلة العلم هو ما ذكرناه والعبارات التي
نقلناها منطبقة على التحقيق الذي ذكرنا كما لا يخفى وظني ان
من راى في كلام الشيخ مثل هذه التنصيصات والتصريحات
لم يبق له مجال ان يتوهم ان مذهبه في علم الواجب تعالى بالاشياء

بحصول الصور في الذات ثم التشنيع والتشهير لايراد الاعتراضات
والتشنيعات مع الذهول عن ان الشروح والمصنفات
مملوة بالتوجيهات والتاويلات وكان هذا من باب حب
الاعتراض لكن هذا غير عزيز فيما بين اكثر العلماء لان الانسان
كان اكثر شيء جدلا قوله اختيارنا بعينه ليت عبارات
ما فيه على العلم الحصولي بحيث لم يكن قابلة للتوجيه كما عرفت
قوله الا بالاشارة حيث اشار بقوله واستناد كل شيء اليه لانه
اذا كان جميع الاشياء مستندة اليه تعالى فيكون هو تعالى علة لها
وهو عالم بذاته تعالى والعلم بالعلة يستلزم العلم بالمعلول على
ما عرفت سابقا فيجب ان يكون له تعالى علم سابق على وجود جميع
معلولاته وذلك العلم المتقدم هو العلم الاجمالي كما مر قوله فاختيار
المذهب الثاني فيه شيء لان اختيار المذهب الثاني لا يفيد الا
في تصحيح العلم التفصيلي فقط لا في العلم الاجمالي الكمالي
على ما هو اللهم الا ان يقال ان مراده اختيار المذهب الثاني
لتصحيح العلم التفصيلي فقط قوله وعلى هذا ما هو مختار المص

قد عرف سابقا ان كلمات المحققين من الحكماء متدافعة في
علم الواجب تعالى ومذهبهم واحد ومذهب المص هو بعينه مذهبهم
قال غياث المدققين في شرح اثبات الواجب لهم مذاهب
في علمه تعالى بغير ذاته خمسة الاول انه نفس ذاته غير زائد عليه
وهو مذهب القدماء والمشائين الثاني انه صور معلقة
لا في محل وتنسب الى افلاطون الالهي الثالث انه صورة
قائمة بالعقل الاول على ما قرره المحقق الطوسي في توجيه
كلام الشيخ في الاشارات الرابع بالاضافة بين العالم و
المعلوم والمعلوم ذوات المعلومات المتحققة بالخارج
الخامس انه بصورة او صور قائمة بذاته واليه ذهب
الصفاتية من المتكلمين انتهى وقد عرفت ان كلام افلاطون
قابل للتوجيه بحيث يكون مذهبه مذهب المشائين وقد عرفت
ايضا ان كلام الشيخ في الاشارات ليس حق شرحه الا كما ذكرنا
فارتفع التخالف فيما بين كلام الحكماء قوله والجواب الخ
التغاير الاعتباري كاف في ذلك مع ان الشاهد على ذلك هو علم

الشان بذاته قوله فهذا الكلام جواب آه كان وجه العدول
عما ذكره الشارح بقوله ولما اثبت انه تعالى عالم الخ الى الجواب
عن ادلة المخالفين آه هو ان ما ذكره الشارح متضمن لان بعضهم
قد نفى علم الواجب تعالى بذاته وقد ادعى المحشي سابقا ان الظن
انه لم ينف احد من العقلاء علم الواجب الذات بذاته
فجعل كلام المص جوابا عن كل من السوالين الذين قررهما
لتصحيح كلام السابق وقد عرفت بان كلام السابق ايضا
فتذكر فلا يناسب ما ذهب اليه المص وجه عدم المناسبة
هو ان الشارح قال في الجواب اولا ان العلم صفة حقيقية
ذات نسبة الى المعلوم وثانيا ان العلم نسبة محضة وكلاهما
لا يوافقان مذهب المص لانهما يشعران بان العلم زايد
على الذات وقد عرفت ان علم الواجب تعالى عند المص هو عين
ذات الواجب تعالى فليس العلم صفة حقيقية ذات اضافة ولا
نسبة ايضا كما نقل عنه حيث قال قال المص كما ان الكاتب
مثلا يطلق على من يتمكن من الكتابة الخ قوله الا انه ان ينبغي

ومنهم

ومنهم من التزم الخ وجه الانسبية هو ان كلام المص قدس سره
بحسب الظاهر نفي اللزوم حيث قال ولا يستدعي العلم المطابق
لهذا الجواب من ان يكون مذهب بعض ارتكاب اللزوم ليكون
الجواب ظاهر الانطباق عليه قوله على ما هو حسب الاشارات قد
عرفناك ان كلام الشيخ لعل براده ما هو مخالف لقواعدهم
وهي ان الواجب لا يكون محلا للكثرة وانه واحد حقيقي بسيط ولا
يصدر عن الواحد الا الواحد وان الشيء الواحد لا يجوز ان
يكون قابلا وفاعلا قوله فهي صادرة عنه فان قيل هذا مناف
لما سبق من قول المص واستفاد كل شيء اليه قلت المراد ان
المعنى طلب له دخل في الصدور يعني انه علة فاعلية للصورة
العلمية لانه مفيض والمراد مما سبق في قوله واستناد كل شيء اليه
هو ان الواجب تعالى مفيض الوجودات بمعنى ان مفيض الوجود
والخيرات ليس الا هو تعالى لانه ليس ممكن من الممكنات مستقل علة
فاعلية بالقياس الى ممكن آخر او شرطا ومعدا بل يجوز كل ذلك في
قوله بل ربما يتضاعف اعتبارات الخ هذا اشارة الى دفع

شبهة تقريرها ان الصورة الحاصلة في الذهن لها اعتباران
احدهما اعتبارها بما هي هي وهي بهذا الاعتبار معلوم وثانيهما
اعتبارها من حيث انها متمثلة في الذهن وبهذا الاعتبار هي العلم
فحيثية التمثل الذهني حيثية تقييدية والحيثية التقييدية مكثرة
لذات الموضوع فالصورة الحاصلة في الذهن بما هي هي ذات
وباعتبار انها متمثلة في الذهن ذات اخرى فاذا كانتا
قد تباينتا فيجب ان يكون معلومية كل منهما بصورة فيلزم تكثر
الصور والحال انكم قلتم انه لا يتضاعف الصور والجواب
انا سلمنا ان الصورة الحاصلة في الذهن يمكن لها اعتباران
احدهما اعتبارها بما هي هي وثانيهما اعتبارها من حيث انها متمثل
في الذهن فحيثية التمثل الذهني وان كان حيثية تقييدية
مكثرة للذات لكن مع ذلك لا يلزم تعدد الصورة بيان ذلك
انك اذا اعتبرت الصورة المتمثلة بما هي هي دون ملاحظة
التمثل الذهني يكون بهذا الاعتبار معلومة لكن لا ينفك
نفس الامر بل في هذه الملاحظة ايضا عن التمثل الذهني نعم

بحب

بحب هذه الملاحظة يكون منفكة عن التمثل وهذا الانفكاك في
كونها مع التمثل الذهني في نفس الامر اذا عرفت هذا فنقول
ان الصورة المتمثلة من حيث التمثل الذهني لا يكون حقيقتها
الا الصورة بما هي هي والتمثل الذهني والصورة المتمثلة
اذا اخذت بما هي هي من دون ملاحظة التمثل لا ينفك
عن التمثل الذهني كما عرفت والعلم بالصورة المتمثلة
من حيث التمثل انما هو بالصورة والتمثل الذهني وكلاهما
حاصلان فلا يحتاج في العلم بالصورة المتمثلة من حيث انها
متمثلة بغير الصورة المخلوطة بالتمثل الذهني لان حقيقة الصورة
المتمثلة من حيث انها متمثلة ليست الا الصورة والتمثل
الذهني وكلاهما حاصلان في الصورة اذا اخذت بما
هي لان تلك الصورة مخلوطة بالتمثل الذهني في تلك الملاحظة
لا بحسب نحو تلك الملاحظة نعم الشيء الذي يتعدد حقيقة
ويتضاعف حقيقة ليس الا الاعتبار العقلي دون الصورة
لان العقل اذا اعتبر الصورة مع التمثل الذهني يكون تلك

الصورة علما مجردة عن التمثل الذهني يكون تلك الصورة علما
واذا اعتبر مجردة عن التمثل الذهني يكون معلوما واذا اعتبر
العقل كون الصورة مع التمثل معلومة يكون الصورة مع
التمثل بمنزلة الصورة بما هي في المرتبة الاولى فيعتبر ان
الصورة مع التمثل متمثلة في العقل ويكون تلك الصورة و
كذا يعتبر في تمثل الصورة المتمثلة في الذهن ان يتمثل في
العقل وهكذا الى ما يعتبره العقل فالتكرر حقيقة ليست
الا في الاعتبار العقلي وكذا الحال في العلم الحضوري بالنفس
من حيث حضورها عند مجرد علم ومن حيث انها شيء حاضر عند
النفس معلومة فالنفس لها اعتباران اعتبارها مع الحضور لكن
الاعتبار الاول لا ينفك في نفس الامر عن الاعتبار الثاني
فاذا اعتبرناها بما هي هي فلا ينفك في نفس الامر عن الحضور
فلا يحتاج للعلم باعتبارها مع الحضوري الى صورة اخرى
غير هذه النفس التي اخذت بما هي هي لانها كانت محفوظة
مع الحضور فاذا اعتبرنا انها مع اعتبار الحضوري يكون معلومة

فيعتبر

فيعتبر الحضور الاول مرة اخرى بان يكون النفس مع الحضور
حاضرة وهكذا فلا يتعدد بنفسك وقوله على سبيل التركيب
اشارة الى ضم الحيثية التقييدية التي هي التمثل الذهني
كما اوضحناه قوله ولا تظنن آه هذا دفع ما يتوهم انه لما لا
يجوز ان يكون شرط العلم هو حصول صورة المعلوم في
العالم فاشار الى دفعه بقوله ولا تظنن وحاصله انه قد تحقق
ان مناط العلم ليس الا الحصول او الوجود للمجرد القائم بالذات
فاينما تحقق هذا تحقق العلم بلا مرية فخصوصية الفرد الحضوري و
الفرد الحصولي ملغاة لان الحضوري انما يكون علما لاشتماله
على الحصول والوجود للمجرد وكذا الحصول انما يكون علما لاشتماله
على الحصول والوجود للمجرد فمناط العلم هو الحصول والوجود
للمجرد قوله في كونه حصولا لغيره يعني ان المعلول له حصول و
وجود رابطي للقابل المجرد والفاعل المجرد ومعلوم ان حصول
الشيء للفاعل المجرد في كونه حصولا للمجرد ووجودا له دون
حصول الشيء حصولا للمجرد القابل المجرد فاذا كان الحصول

فان الاحتياج في العلم بالنفس

فاشار الى هذا القولين بقوله ولا يستدعي العلم صورا مغايرة ولما كان البيان سهل المأخذ بادنى توجه لم يلتفت اليه ودفع الظن
المذكور لانه منشأ الحكم المردود المذكور قال المص لان نسبة الحصول اليه اشد لانه معناه احدهما ان حصول جميع المعلومات
التي منها الصور الادراكية لفاعلها العاقل لذاته المستقل في الفاعلية اشد تأثيرا في الانكشاف من حصول الصور الادراكية لمحلها
القابلية التي لم يكن عليتها الا بالمشاركة كما مر فيما نقل عن المص وثانيهما ان حصول الحلوليات للفاعل المستقل بالاقتضاء في كونه
حصولا لغيره اولى من حصول الشيء لقابله كما مر نظيره ايضا في كلام المص المنقول ولا شك في ان شرط الادراك انما هو الحصول

للقابل المجرد علما فبالطريق الاولى يكون الحصول للفاعل الفاعل
علما واعلم ان هذه المقدمة على ما اوضحناه هو مناط دفع ما اورده
المحقق الدواني وسينقله المحشي بقوله وقيل عليه الخ وسنذكر
هناك زيادة توضيح قوله القولين المراد بهما قوله او نقل كلام لا يحتاج
الخ وقوله ولا تظنن الخ قوله البيان اي بيان عدم استدعاء العلم
صورا مغايرة للمعلومات لما كان سهل لما قدم لم يلتفت اليه المص
في التجريد قوله الظن المذكور في قوله ولا تظنن آه الحكم المردود المراد
بالحكم المردود هو ان كونه عالما بالمعلولات مشروط بكونه
محلا لصور معلولاته قوله ايض في كلام المص المنقول لانه قال
المص ثمة ومعلوم ان حصول الشيء لفاعله في كونه حصولا لغيره
ليس دون حصول الشيء لقابله وكان هذا اشارة الى ان كان
حصول المعلول للفاعل بالاقتضاء والوجوب وحصوله للقابل
ليس بالاقتضاء والوجوب بل بالامكان فكيف يجوز ان
يكون حصول الشيء للفاعل في كونه حصولا لغيره دون حصول
الشيء لقابله بل حصول الشيء للفاعل اولى من حصول الشيء

في كونه

للمدرك او فيه الحضور عنده لا حضوره فيه كما في ادراك نفس الانسان الصور الخيالية والحسية كما مر الاشارة اليه في كلام المص المنقول
قوله وذلك بالوجوب لم يذكر الشارح اللازم الذي هو المطلوب اي قولنا لما كان حصوله للقابل علما كان حصوله للفاعل علما بالطريق الاولى
وقيل عليه ان ذلك غير لازم لان كون الشيء عالما بالشيء يقتضي وجود ذلك الشيء للعالم في الشهود العلمي ووجود المعلول في الخارج وان كان
لازما لوجود العلة فهو لا يرتبط بالعلة الا بحسب هذا النحو من الوجود ولا يلزم ان هذا الارتباط مصحح للعلم اذ العلم بالشيء يقتضي
نسبة مخصوصة ولا يجري تحقق نسبة اخرى وان كانت اقوى من تلك النسبة بل لقائل ان يقول ان هذا لا يقال ان نسبة
الشيء الى قابله بالامكان والى فاعله بالوجوب والنسبة الاولى منشأ الاتصاف بالشيء فلا بد ان يكون الثانية منشأ
الاتصاف بطريق اولى وهذا مما لا يقوله عاقل

في كونه حصولا لغيره قوله ومنه في بعض النسخ بدل منه فيه وكلاهما
صحيح لكن الاول وجوده معا لانه قد مر سابقا ان حقيقة العلم
هي وجود شيء وحصوله للمجرد القائم بالذات وذلك الحصول
الذي هو الوجود الرابطي يتصور ارتباطه بالمجرد القائم بالذات
اما بنحو كارتسام الاشياء في الذهن واما بالاثر كحضور شيء
عند مجرد سواء كان المجرد المذكور هو الشيء الاول ام لا
واما بحصول شيء من مجرد قائم بالذات وقد يكون بعض
كالاشياء المرتسمة في العقول فان العقول مع ما ارتسم فيها
حاضرة عند النفس قوله كما مر الاشارة اليه في كلام المنقول
حيث اشار المص ثمة بقوله الصورة متصورة له او متحصلة
فقوله متصورة له اشارة الى الارتباط بنحو فقوله او متحصلة
اشارة الى الارتباط بعده وقيل عليه القائل هو المحقق الدواني
في شرح العقائد العضدية وفي رسالة اثبات الواجب
الحديد ايض قوله ان ذلك لكونه الحصول للقابل علما ليس
مستلزما لكون الحصول للفاعل علما ايض قوله بل القابل

البحث اورده المحشي بطريق النقض على الدليل لكن المحقق الدواني
لم يجعله نقضا بحسب الظاهر من شرح العقائد بل جعله سندا للمنع
نعم جعله نقضا في رسالة اثبات الواجب الجديدة لكن الامر في
سهل لان الغرض البحث اي الدليل وهو حاصل على الطريقين
سواء جعل سندا او نقضا على الدليل واحتمال النقض في
كلام المحقق قايم ايضا وقوله ليس كخصوص الوجود الظلي و
العيني قد نبهناك فيما سبق ان قول المص آه في كونه حصوله
لغيره يرفع ما اورده المحقق الدواني وكانه وقع في غفلة
عن هذا فاورده وما اورده لان غرض المص آه هو انه لما
حقق ان حقيقة العلم ليست الا وجود شيء او حصوله للمجرد القائم
بالذات فاينما تحقق هذا تحقق العلم والعلم الحضوري والعلم
الحصولي فردان لطبيعة العلم وكونهما علما انما هو باعتبار الاشتمال
على طبيعة العلم وخصوصيتهما ملغاة في تحقق العلم ولا شك ان
المعلول المذكور له حصول ووجود رابطي للقابل المذكور و
كذلك له حصول ووجود رابطي للفاعل المجرد وحصوله للفاعل

المجرد

المجرد من حيث انه وجود للمجرد وحصول له ليس الا دون من الحصول
والوجود للقابل المجرد من حيث انه حصول ووجود للمجرد فكما
ان الحصول للقابل المجرد علم كذلك حصوله للفاعل المجرد علم **قوله**
فانما هو القيام بالموصوف يعني ان الاتصاف بالسواد لا
يحصل بمحض الوجود الرابطي سواء كان الارتباط بفي او
باللام او بمن او بعند بل لا بد في الاتصاف بالسواد من ارتباط
خاص هو الارتباط بفي بالقياس الى محل مادي في وجوده
في نفسه لا غير وهذا لا يتصور الا في قابل السواد لا في فاعله
بخلاف العلم كما عرفت **قوله** عين معلولاته هذا يوهم خلاف
ما حققناه سابقا في تحقق العلم لكن المراد من العلم بالمعلولات
هنا الصورة العلمية لا العلم الذي هو مناط انكشاف
الاشياء لان العلم الذي هو مناط انكشاف الاشياء لا يمكن ان
عين الموجودات العينية بل هو عين الواجب جل شانه
كلامه **قوله** بعد تزييف كلام صاحبها قد عرفت سابقا ان
التزييف انما يتوجه على ما فهموه من كلام الشيخ لا على ما قصده

الشيخ من كلامه فالمزيف بالحقيقة هو كلامهم لا كلامه **قوله** المعلول
الاول اي علة بلا واسطة وانما قلنا ذلك لان علة لباقي المعلولات
لكن بوسائط الشروط **قوله** فاذن وجود المعلول الاول هو نفس
تعقل الاول تعالى اياه قد عرفت سابقا ان مناط تعقل
الاول تعالى الاشياء هو ذاته تعالى فليس وجود المعلول الاول
هو تعقل الاول تعالى شانه بل تعقل الاول تعالى هو ذاته تعالى
بذاته اللهم الا ان يراد بالتعقل المعقول وقد يكون المراد
المعلول الاول معقول للواجب تعالى بدون ان يحل صورة منه
في الواجب تعالى **قوله** والجزئية هذا خلاف ما تقرر عند الفلاسفة
من ان صور الجزئيات سواء كانت مجردة او مادية لا ترتسم
في الجواهر العقلية اللهم الا ان يراد بالجواهر العقلية ما هو شامل
للنفوس ايضا **قوله** المذكور حيث ذكر المص آه في شرح كذا شارا
انه على تقدير العلم الحصولي يلزم المحالات التي ذكرناها سابقا
قوله وفيه تكلف بل هذا فاسد لانه اذا لم يكن بين المعلول
الاول وبين العلم به فرق بالذات بل بالاعتبار فقط يلزم

عود

عود الفساد المذكور وهو لزوم ايجاد المعلول الاول بلا سبق
علم لان الكلام في العلم الذي يكون متقدما بالذات وسببا
لوجود المعلول فلو كان هذا العلم المتقدم بالذات هو المعلول
الاول يلزم تقدم الشيء على نفسه وايضا تعقل الصادر الاول
اذا اخذ من حيث هو علم يكون شيئا صادرا عن الواجب تعالى
فلا بد ان يكون مسبوقا بعلم وذلك العلم السابق ليس هو العلم
المعلول الاول والا يلزم تقدم الشيء على نفسه فلا بد ان يكون
شيئا آخر فيلزم ان يكون الصادر هو هذا لا ما فرض اولا فيلزم
الخلف وايضا ننقل الكلام اليه فيلزم التسلسل او الانتهاء
الى علم هو عين الواجب بالذات **قوله** علم تفصيلي بالنسبة
الى الصادر الاول واجمالي بالنسبة الى الجميع وقد عرفت سابقا
ان علم الواجب تعالى بذاته هو علم بجميع معلولاته مفصلة وهذا
العلم لا تفاوت فيه بالنسبة الى معلوم دون معلوم نعم التفاوت
فيما بينهما بحسب العلم الذي هو مناط الكشف ففي كلام المحشي لا يخ
عن شوب اضطراب اللهم الا ان يقال ان مراده لما كان الصادر

[illegible]

الاول لا يتوقف الا على ذات الواجب جل شانه وما سواه متوقف
على غير ذات الواجب تعالى ايضا فيكون نسبة علم الواجب جل شانه
الى الصادر الاول مثل نسبة العلم التفصيلي الى الشيء الذي يكون
معلوما بالعلم التفصيلي فكما ان العلم التفصيلي بالشيء آخر
منتظر اليه من حيث العلم وليس له منتظر آخر من حيث العلم فكذلك
لا يمكن له منتظر آخر سوى ذات الواجب تعالى بخلاف ما عدا الصادر الاول
فالواجب تعالى علم تام بالنسبة الى الصادر الاول و
بعض تام له وليس هو بعض تام بالقياس الى ما عداه قوله فان
الغايب المطلق على الشاهد الحاضر يعني ان هذا ليس من باب
قياس الغايب على الشاهد بل الغايب في طي الشاهد ومن جملته
لانه كما ان الصورة البنائية التي في ذهن البناء سبب لوجود البناء
وعلم فعلي كذلك علم الغايب وهو الواجب تعالى علة للمعلولات لانه
علم فعلي وسبب بالقياس الى المعلومات وليس الفعلي ليا كما
مر سابقا غاية ما في الباب انه يمكن علم الحاضر وهو البناء علما
حصوليا وعلم الغايب وهو الواجب تعالى ليس حصوليا لما عرفت

لكن

لكن علم الغايب والشاهد لا تفاوت بينهما في كونهما فعليين
قوله ذلك جايز في العلم الاجمالي اي في العلم الذي هو سبب
للمعلومات ويكون عين ذات العالم كما في علم الواجب تعالى
بالاشياء فانه لا تعدد في ذلك العلم بل علم واحد بسيط حق
بجميع الموجودات كما عرفت سابقا نعم لو كان العلم بحصول
صور الاشياء في العالم او بحضورها عنده في الخارج لكان يتعدد
العلم لا ان يتعدد المعلومات وليس فليس قوله وكلام المص يدل
على ان الموجود المنكشف بذاته آه لان ما يفهم من كلام المص
هو ان الموجودات الخارجية عين العلم فالانكشاف فيهما لان
العلم والمعلوم متحدان بالذات ح فلم يكن الموجودات
منكشفة قبل الوجود فلم يكن الايجاد لما ايجاد المنكشف هنا
فلم يكن العلم عند الايجاد المنكشف بذاته قبل العلم عنه
هو الموجودات المنكشف بذاته قوله واندفاعه ظ لانا نقول
ان الموجودات منكشفة قبل الوجود بالعلم الاجمالي وهذا
العلم مقدم على الموجودات وسبب لها والعلم الذي لا يكون سابقا

على وجوده هو العلم التفصيلي وليس العلم التفصيلي الذي هو علي
وجود الاشياء علما فعليا بل العلم الفعلي هو العلم الاجمالي المقدم
على الموجودات فلم يكن في كلام المص ما يدل على ان الموجودات
المنكشفة انه هو نفس العلم الفعلي لكن منه فيها لما صرح به
القوم هذا توضيح لما رامه وفيه تامل قوله او غير مادية يفهم منه
هذا ان الجزئي الغير المادي قد يكون متغيرا وهذا مخالف لما
اشتهر بينهم من ان غير الماديات لا يكون الا ثابتا محضا والمتغيرات
لا يكون الا الماديات ولا يبعد ان يوضح كلامه بعد تمهيد مقدمة
وهي ان الصور الكلية الحالة في النفس لا يكون مادية لان الصور
المادية لا تحل في النفس كما هو المقرر المشهور عندهم بل هي تحل
في قوى النفس ويكون تلك القوى مادية وتلك الصور الحالة في
النفس لها اعتباران احدهما من حيث انها حالة في النفس و
بهذا الاعتبار يكون كلية وكليتها ليست الا بهذا الاعتبار واذا
عرفت ذلك فنقول ان الصور الكلية المكتسبة الحالة في النفس
اذا اخذت من حيث انها حالة في النفس يكون جزئية وغير مادية

وهو

وهو ظ ومتغيرة ايضا بمعنى ان حصولها متجدد للنفس فقط وجد
جزئيا متغيرا غير مادي والدليل المذكور كما يجري في الجزئيات
المتغيرة المادية يجري في الجزئيات المتغيرة الغير المادية
ايضا بيان ذلك ان قبل حصول الصورة الغير المادية
الحالة في النفس للنفس كان الواجب تعالى عالما بانه لا يكون
تلك الصورة حاصلة لها فبعد حصول تلك الصورة لها لا يخ
اما ان يزول ذلك العلم ام لا فالاول يوجب التغير والثاني
يوجب الجهل وكلاهما محال وما اشتهر بينهم من ان غير الماديات
لا يكون الا ثابتا محضا معناه ان العقول وصفاتها لا
يكون الا ثابتة لان النفوس لما كانت مادية ففي صفاتها
شوب مادية ايضا واعلم ان الدليل المنقول يجري في صفات
العقول ايضا بناء على حدوث العالم بل يجري في كل حادث
سواء كان ذاتا او صفة وتقرير الاجراء هو ما اوضحناه
قوله بل هذا الدليل يجري في المتغيرات آه كلمة بل الترقي
بالقياس الى الصور الادراكية الكلية لان هذا الدليل كما

يجري في الصور الادراكية الجزئية المتغيرة على ما ذكرنا كذلك
يجري في الصور الادراكية الكلية المتغيرة بعين ما مر من
البيان **قوله** في الآن المتقدم المراد بالآن المتقدم هو الآن
الذي كان زيد في الدار في ذلك الآن **قوله** او في شيء من
الازمنة يعني لا يكون زيد في الدار في شيء من الازمنة
والحاصل ان نقيض الشيء رفعه ورفع العلم بان زيدا
كان في الآن الفلاني في الآن يتصور من وجهين احدهما
ان يزول العلم بكون زيد في الدار في ذلك الآن الفلاني
الذي كان العلم اولا تعلق بكونه في الدار في ذلك الآن
وثانيهما ان يعتقد ان زيدا لم يكن في الدار في شيء من
الازمنة والآنات ففي تينك الصورتين يلزم زوال العلم
الاول ورفعه اما اذا اعتقد ان زيدا كان في الآن الفلاني
في الدار وفي آن آخر بعد ذلك الآن او قبل ذلك الآن لم
يكن في الدار لم يلزم التناقض ولم يلزم رفع العلم بكون
زيد في الدار في الآن الفلاني فيمكن اجتماع العلمين اي العلم

يكون

بكون زيد في الدار والعلم بانه لم يكن في الدار بناء على تعدد
الآنين فبقاء العلم الاول بحاله عند حصول العلم الآخر
لا يكون موجبا للجهل واعلم ان المحقق الدواني في
رسالة اثبات الواجب الجديدة قرر الدليل بوجه آخر
غير ما قرره الشارح وحاصله انه اذا كان علمه تعالى بالممكنات
والمعلولات عين ذاته تعالى ولا شك انه تعالى عالم بالممكنات
المتغيرة لانها بهذا الوجه معلول له تعالى فاذا تغير حال
المعلول مثل ان يتقدم منه شيء بعد ان كان او عكس ذلك
فاما ان يتغير علمه به ام لا فان كان الثاني يلزم الجهل المركب
لعدم مطابقته للواقع وان كان الاول لزم التغير في
ذاته تعالى لان العلم عين الذات انت تعلم انه بهذا التقرير
لا يكون جواب الشارح جوابا لانه مبني على كون الصفة
زايدة على الذات ثم اجاب في تلك الرسالة عن الدليل
المذكور بهذا التقرير ولا بأس بنقل عبارته قال فيها قلت
انه تعالى يعلم المتغيرات على وجه لا يتطرق اليه تغير مع كونه

مطابق للواقع مثلا يعلم ان الحادث يوجد في الآن الفلاني
او الزمان الفلاني ويعدم في الآن او الزمان الذي بعده و
هكذا في سائر الحوادث فانه يعلمها بعلم اجمالي هو عين ذاته
على وجه لا يتطرق اليه تبدل كما في علمنا الاجمالي بالامور
المترتبة المتعاقبة وانما يلزم التغير فيه لو كان علمه بسبب حضوره
في الآن او الزمان مثل انك تعلم ان زيدا قائم الآن واذا قعد
فلا بد ان يتغير ويعلم انه قاعد الآن والا كان جهلا بل كان
وكان استمرار علمك بقيامه جهلا مركبا واما اذا فرضنا انك تعلم
ان زيدا في ذلك البعض من الزمان بصفة القيام وفي
ذلك البعض الآخر بصفة القعود ولم يتعين الزمان و
الآن بالحضور عندك بل للاسباب المقتضية له وكذا في
جميع الاحوال فلا يلزم منه تغير وتبدل ويمكن تمثيل التوضيح
تارة بعلمنا بالاحوال المترتبة المتعاقبة السابقة فان ذلك
العلم لا يتغير مع انه ليس فيه كذب واخرى بان نفرض احدا
منا اطلع على الاحوال المتعاقبة اللاحقة بسبب الاطلاع

على

على الاسباب المؤدية اليها كما في المنجم المطلع على الاوضاع
المتعاقبة المترتبة بحيث لم يكن في هذا العلم تغير اصلا وهذا
مما لا يشتبه على ذي فطنة انتهى واعلم ان قوله وانما يلزم
التغير معناه وانما يلزم التجدد والحدوث لشهادة قوله لو كان
علمه بسبب حضوره في الآن او الزمان وبالجملة ان العلم
بالمتغيرات انما يلزم ان يكون متغيرا او حادثا اذا كان
ذلك العلم علما انفعاليا مثلا اذا علم ان زيدا في الدار
في آن آخر حين مثلا يزول العلم الاول بمعنى انه يستمر ويحصل
العلم الآخر وهو العلم بالخروج فيلزم التغير عن صفة الى
صفة فيلزم التغير والتجدد في العلم اما اذا كان فعليا فلا
يلزم فيجوز ان يكون العلم ازليا وغير متغير فيكون المعلوم
متغيرا حادثا فالحقيقة المتغير الحادث انما هو المعلوم
لا العلم وقد عرفت فيما سبق ان علمه تعالى ليس انفعاليا مستفادا
من المعلومات بل يكون فعليا متقدما عليها وذلك العلم
الفعلي هو عين ذاته تعالى بمعنى ان الامر الذي يترتب على

الصور العلمية الفعلية مترتب على ذاته تعالى بذاته فيكون
علمه تعالى بالممكنات وبمعلولاته علما فعليا بسيطا قائما
بالذات على ما فصلناه سابقا فلا تغير ولا تجدد في علمه تعالى
اصلا بل التجدد والتغير انما هو في المعلول قوله ولا يكون
الجواب مطابقا لاجزاء الدليل المذكور يعني ان الجواب
الذي ذكره الشارح لا يكون مطابقا للدليل بل لا يكون الجواب
الذي ذكره صحيحا بحسب الظاهر لان الشارح قال في الجواب مع
لزوم التغير وظاهره انه سلم الزوال ومنع التغير لان المستدل
اخذ الاحتمالين في استدلاله وجعل كل واحد من الاحتمالين
مستلزما للافساد وظاهر انه بعد تسليم الزوال يلزم التغير والمنع
مكابرة وانما قلنا فظاهره لانه يمكن توجيه كلام الشارح
بحسب تغير ايضا الى ما ذكره المحشي لانه يمكن ان يقال ان مراد
الشارح انه ان اراد المستدل انه يلزم زوال العلم الاول لكون
العلم صفة ذات اضافة او اضافة مخصوصة فالذي يتغير
ويزول هو التعلقات والاضافات لا العلم فلم يلزم التغير

في العلم بل التغير في الاضافات وتغير الاضافات ممكن
فبناء على هذا التوجيه لا يحتاج الى تغير تقرير الدليل ليصير
جواب الشارح مطابقا للدليل كما ذكره المحشي بقوله وتقرير
الدليل على وجه آه لانه يمكن توجيه عبارة الشارح حينئذ
على وجه يكون مطابقا للدليل بلا شيء وهاهنا قول الشارح
فعلى الاول يتغير نفس العلم منظور فيه لان العلم من الصفات
الكمالية لا يجوز التغير فيه والا يلزم ان يكون علم الواجب
جل شانه كعلمنا وايضا تسليم التغير في العلم هو بعينه تسليم
المقدمة التي ذكرها المستدل لان جعل التغير في الدليل
مقدمة وايضا قول الشارح وعلى التقديرين لا يلزم تغير في صفة
موجودة آه منظور فيه لانه على تقدير كون العلم اضافة
يلزم التغير في صفة العلم على ما سلمه بقوله فعلى الاول يتغير
نفس العلم فان قلت يجوز ان يكون مراد الشارح انه اذا كان
العلم اضافة لا يتغير ايضا لانه يجوز ان يكون الاضافات
المخصوصة كلها والتغير انما هو في الاضافات العارضة

لها قلت ح يرجع هذا الى كون العلم صفة ذات اضافة كما لا
يخفى قوله ويمكن حمل عبارته الشارح اي عبارة الشارح في تقرير
الدليل لا في تقرير جواب الاصل الدليل وفيه ان حمل عبارة الشارح
على هذا التقرير بعيد غاية البعد كما لا يخفى على الناظر في عبارته
قوله ان العلم عندنا نفس المعلوم واعلم ان العلم الذي
هو نفس المعلوم انما هو العلم التفصيلي لا العلم الاجمالي فما
ذكره المحشي في الجواب انما يكون جوابا على تقدير كون المراد
من العلم الذي هو مذكور في الدليل العلم التفصيلي لا العلم الاجمالي
اما لو اريد من العلم العلم الاجمالي فلا يكون هذا مطابقا
بل الجواب ح ان يقال ان العلم الاجمالي امر واحد بسيط عين
ذاته تعالى والعلم الواجب تعالى بهذا العلم الواحد بجميع الاشياء
فبهذا العلم يعلم كون زيد في الدار في الزمان او الآن الفلاني
ولا يزول هذا العلم بخروج زيد عنها بعد ذلك الزمان او الآن
بل كما انه يعلم كونه في الدار في ذلك الزمان او الآن كذلك يعلم
خروجه عنها بعد ذلك الزمان او الآن في العلم الاجمالي واحد

لا تكثر فيه اصلا وانما المتكثر هو المعلومات والاضافة العارضة
للعلم الاجمالي بالقياس الى كل معلوم معلوم وتغاير المعلومات
بالذات لا يستلزم تغاير العلم الذي هو عين ذات الواجب
بالذات بل العلم الاجمالي الذي هو عين ذات الواجب جل شانه
اذا قيس الى معلوم يكون مغايرا بالقياس الى معلوم اخر
تغايرا بالاعتبار والاضافة لا تغايرا بالذات فالمتغير
والمتكثر هو اضافة العلم الاجمالي الى المعلومات ونفس
المعلومات لا العلم الاجمالي الذي هو عين الذات والى
هذا اشار المص بقوله وتغير الاضافات ممكن قوله هو لازم
العلم يعني ان الحضور لازم للعلم لان العلم لما كان عين المعلوم
كان العلم حقيقته هو الامر الحاضر والحضور لازم للعلم وقد
عرفت ان مبنى هذا الكلام على حمل العلم على العلم التفصيلي
قوله عقلا زمانيا محضا واعلم ان هذا القول صريح في نفي
العلم الزماني المتجدد والمتغير لا نفي العلم مطلقا لانه قيد العلم
المنفي بالزماني المحض حيث قال عقلا زمانيا محضا وقوله على نحو

آخر صريح ايضا ان الواجب تعالى لم علم بالمتغيرات لكنه لا توجه يكون
ذلك العلم متغيرا متجددا زمانيا لانه لم يحط العلم بالمتغيرات يكون
ذلك العلم متغيرا متجددا زمانيا بل يتصور ان يكون العلم بالمتغيرات
بوجه لا يكون متغيرا متجددا زمانيا وبالجملة كلام الشيخ ناطق بكل
الاباء عن حمله على نفي العلم بالمتغيرات راسا وكون المعلوم من
المتغيرات انما هو الطبيعة الكلية والاشياء المتغيرة المشتملة
على الطبيعة لا يكون معلومة بالذات بل المعلوم بالذات هو
الطبيعة وكان من حمل كلام الشيخ على هذا اقتصر نظره في قوله انما
ويعقل كل شيء على نحو كلي واعتبره لفظ الكلام ولم ينظر الى
ما وقع بعد تلك العبارة بلا فاصلة وهي قوله ومع ذلك فلا
يعزب عنه شيء شخصي ولا يعزب عنه مثقال ذرة في السموات
ولا في الارض والى ما وقع قبل تلك العبارة ايضا وظني ان
من نظر في العبارات المنقولة عن الشيخ نظرا غير مخلوط
بالعناد والتعصب يجزم بانه لا يكون مراد الشيخ الا ما حققناه
فاعلم ان العلم بالاشخاص الجسمانية من حيث انها اشخاص معينة

يتصور

يتصور من وجهين احدهما من جهة الاحساس بها وتميزه و
ذلك العلم هو العلم الاحساسي الذي لا يكون الا انفعاليا مستفادا
من وجود المعلوم ويعبر عن ذلك العلم بالعلم الزماني وبالعلم
بالجزئي على الوجه الجزئي وثانيهما من جهة الاحاطة بجميع الاسباب
والعلل المتسلسلة المنتهية الى الاشخاص الجسمانية وهذا العلم
يعبر عنه بالعقل التام الغير الزماني وبالعلم الجزئي على الوجه الكلي
اما لانه كتعقل الطبايع الكلية في الاثبات على حالة واحدة
او لان المراد من الوجه الكلي هو ان الواجب تعالى يعلم الجزئيات
بالكلية اي بجميعها بحيث لا يعزب عنه تعالى شيء منها لا انه تعالى
يعلم بعضها ويفوت عنه بعض آخر كما ذكره في التعليقات
بقوله تعقل الاول تعالى عقل بسيط لذاته ولوازمه عنه وللموجودات
كلها حاصلها وحكمها اجزئيها وكاينها وفاسدها وكليتها وجزئيتها
الى اقصى الوجود معا لا بتحيس وفكر وتنقل في المعقولات
فانه يعقلها كلها معا على الترتيب السببي والمسببي انتهى فلا يتصور
في علم الواجب تعالى تنقل من معلوم الى معلوم كما هو شان الممكن

وكما ان القسم الاول لا يكون الا انفعاليا كذلك القسم الثاني لا يكون
الا فعليا فالمعلوم في القسم الثاني مترتب على العلم وفي القسم
الاول بالعكس ولاجل ذلك لا يكون القسم الثاني متغيرا بتغير المعلوم
ولا متجددا بتجدده اصلا فالمتغير والمتجدد والزماني انما هو
المعلوم دون العلم وهذا هو العلم التام الذي اتم العلوم واكملها
والعلم التام بالعلة التامة انما يوجب العلم التام بالمعلول الا انه
يوجب الاحساس بالمعلول بل الاحساس قد يكون مستحيلا كما بالنظر
الى الواجب تعالى لان الاحساس لا يكون الا بالقوى الهيولانية
كالحواس الجسمانية وهو نقص على الواجب تعالى يجب تنزيهه تعالى عنه
وهذان القسمان اللذان ذكرناهما من العلم وان كانا نحوين من
العلم لكن المعلوم بذينك العلمين ليس الا امرا واحدا بعينه فالاشياء
الجسمانية التي نعلمها علما احساسيا جزئيا يعلمها الواجب تعالى
على تعقلها من جهة الاحاطة بجميع الاسباب والعلل والعلم
الاحساسي يكون متغيرا ومتجددا بتغير المعلوم وتجدده بخلاف العلم
التعقلي كما مر اذا عرفت هذا فاعرف ان قول الشيخ بل الواجب

انما يعقل كل شيء على نحو كلي ليس مراده الا ان الجزئيات
المتغيرة يعلمها الواجب تعالى علما تعقليا ويعلم جميعها معا لا
بتحيس وفكر وتنقل من معلوم الى معلوم بل يعلم جميعها علما
محيطا بالكل معا وقد عرفت ان هذا العلم يعبر عنه بالعقل التام
الغير الزماني وبالعلم بالجزئي على الوجه الكلي ويتادى على ذلك
باعلى الصوت قوله ومع ذلك فلا يعزب عنه شيء شخصي ولا
يعزب عنه مثقال ذرة في السموات ولا في الارض ونعم ما قال الشيخ
وهذا من العجايب التي يحوج تصورها الى لطف قريحة فالذين
شنعوا على الشيخ وغيره من الحكماء في هذا الموضع فليس تشنيعهم
الا من قلة التدبر وضعف التحصيل فهم لم يفهموا كلام الاكابر
فلا يلوموا الا انفسهم وجميع ما ذكرناه مشروحا يستفاد من كلام
الشيخ فيما ذكره في كتاب التعليقات بقوله الاول يعرف
الشخص واحواله الشخصية ووقت الشخص ومكانه الشخصي من
اسبابه ولوازمه الموجبة له المودية اليه وهو يعرف كل ذلك
من ذاته اذ ذاته هو سبب الاسباب فلا يخفى عليه شيء ولا يعزب عنه

مثقال ذرة انتهى كلامه ومثل ذلك كثير في سائر كتبه فلا نطول بنقله

قوله الا بالصورة الكلية هذا الاشتباه ناشئ من عدم فهم معنى

الكلام الشيخ وقد عرفت ما هو الحق قوله ونفي هذا الانكشاف

كفر صريح في الشريعة بل كفر صريح في دين العقل وشريعة البرهان

ايضا وقد عرفت ان كلام الشيخ لفي براءة عما توهموا من

كلامه وعما رموه والتكفير لا يتوجه الا على ما توهموا من كلامه

لا على ما هو معنى كلامه كما عرفت وكان الشيخ لو كان عالما بانه

يظهر بعده مثل اولئك الاكابر المشتغلين لغير اسلوب تصنيفه

بحيث لم يبق محل توهم لاحد منهم ادنى المستعلمين قوله حكم

الغزالي وغيره بكفر الفيلسوف بل قال الغزالي في التهافت على ما نقل

الفاضل الرومي عنه انه يلزم على الحكماء بناء على القول بعدم

علمه تعالى بالجزئيات على الوجوه الجزئية والتغيرات ان زيدا

مثلا لو اطاع الله او عصاه لم يكن الله عالما بما يتجدد من

احواله لانه لا يعرف زيدا بعينه بانه شخص وافعاله حادثة بعد

ان لم يكن واذا لم يعرف افعاله واحواله بل لا يعرف كفره

والاسلام بل انما يعرفون انسانا والاسلام مطلقا كليا لا مخصوصا

بالاشخاص ويلزم على هذا ان لا يعرف محمدا صلى الله عليه وآله

وان لا يعرف انه ارسله بعينه بالنبوة وانه على التحدي بها و

كذلك في كل نبي معين والله تعالى انما يعلم ان من الناس من

يتحدى بالنبوة وان صفة اولئك المتحدين بها كذا واما النبي

بشخصه يعرف بحواله فصفاته فيلزم منهم استيصال الشريعة

بالكلية انتهى وانت قد عرفت معنى كلام الشيخ وغيره من الحكماء

من ذلك المقام بحيث لا يحوم شيء من الخدشة حول المرام

واما المفسدة المذكورة فلا يتوجه الا على ما الزموه من كلامهم

لا على ما يلزم من كلامهم وكم من عائب قولا صحيحا وآفته من الطبع

السقيم واجاب الفاضل الرومي عن اعتراض الغزالي بانه تعالى

وان لم يعلم الجزئيات الجسمانية عندهم كما نعلمها نحو احساسنا الا

انه يعلم كل واحد منها على وجه لا ينطبق في الخارج الا عليه دون

ما عداه وبهذا القدر يحصل التميز بين الاشخاص وكذا يعلم

احوال كل شخص وافعاله على وجه متميز كل منهما عن الآخر

واوقاتها المعينة الا انه لما لم يكن بالنسبة اليه تعالى ماض وحال

ومستقبل لم يعلم ان بعضها واقع في الآن وبعضها في الماضي

وبعضها في المستقبل تعالى عن الدخول تحت الازمنة باعتبار

ذاته وصفاته بل يعلم كلا من الاشخاص وافعالها بحيث يتميز

كل منهما عن الآخر وهذا كاف في اجراء حكم الشريعة انتهى و

هذا الجواب ليس موافقا للتحقيق بل التحقيق هو ما ذكرناه وايضا

الزام ان الله تعالى لا يعلم سيد الانبياء صلى بشخصه بل يعلم بوجه

كلي لا ينطبق على غيره هو كفر صريح في الملة البيضاء وكذلك في

دين العقل وشريعة البرهان ايضا لانه كان الطبايع الكلية

معلولة له تعالى كذا الاشخاص الجسمانية بشخصيته معلولة له تعالى و

العلم التام بالعلة يوجب العلم التام بالمعلول كما وقع الاشارة

اليه في الكتاب الكريم الا انه الا يعلم من خلق وهو اللطيف

الخبير وقد يق في الجواب عن الاعتراض المذكور على الحكماء

محصله انا سلمنا ان ما نقل عن الحكماء يقتضي ان لا يكون

له تعالى علم ببعض الاشياء لكن لا يجوز تكفيرهم بهذا الا انهم مع هذا

اعرفوا بانه تعالى عالم بالكليات والجزئيات بحيث لا

يعزب من علمه تعالى مثقال ذرة في الارض والسموات وهو

من ضروريات الدين ليس الا انه تعالى عالم بجميع الاشياء

قاطبة لا ان علمه تعالى على وجه كلي او جزئي ولهذا لا يكفر

من اعترف بعلمه تعالى من المتكلمين ويقول ان العلم قديم

والتعلق حادث او يقول علمه تعالى اضافة مستدعية لان يكون

لطرفان ولا يمكن ان يوجد احد طرفيها في الازل مع ان

قولهم هذا ملزوم ان لا يكون الواجب تعالى عالما بالحوادث

قبل وجودها لان العلم ما لم يتعلق بشيء لا يصير ذلك الشيء

معلوما وكذلك اذا كان العلم اضافة مستدعية لوجود طرفيها

ولم يكن في الازل احد الطرفين لم يكن العلم متحققا في

الازل فقولهم هذا يقتضي نفي العلم ومع ذلك لم يكفرهم

احد وهذا الجواب ليس بشيء لان مبناه على امر فاسد و

هو انه تعالى لا يعلم الاشخاص الجسمانية المتغيرة عند الحكماء و

قد عرفت ان هذا افتراء عليهم وهم منزهون عن ذلك

القول الشيخ **قوله** وقالوا انما تم كلامهم ان القايل بهذا القول هو المحقق الدواني في رسالة اثبات الواجب الجديدة وفي شرح العقايد العضدية وصدر المدققين وافق له في ذلك رسالة اثبات الواجب **قوله** ان مناط الكلية والجزئية نحو من الادراك لا التفاوت في المدرك واستدل على ذلك بانه اذا سئل عن الشخص بما هو لا يقع في الجواب الا النوع فليس بين الشخص والنوع تفاوت الا بنحو من الادراك وفيه نظر لان السؤال بما هو انما المطلوب منه تحصيل تمام الماهية المشتركة لا الماهية المختصة ولهذا وضع مطلب آخر للماهيات الشخصية وهو مطلب اي كما هو مذكور في الشفا والاشارات وكما ان للنوع مطلب كذلك للشخص مطلب منه واعلم ان القول بان التفاوت بين الكلي والجزئي ليس الا بنحو الادراك لا التفاوت في المدرك مخالف لما نص عليه الشيخ في منطق الشفا حيث قال واما طبيعة النوع وحده فانما يلحقه امر زايد عليه لا يجوز ان يقع فيه كثرة ثم قال بعد ذلك القول بعدية فقليل ان قولنا الانسان معناه انه حيوان ناطق

وقولنا ان الشخص هو الطبيعة ماخوذة مع عرض يعرض لتلك الطبيعة عند مقارنتها للمادة انتهى وقول الشيخ واما طبيعة النوع وحده اه اشارة الى البرهان على انه بين الكلي والجزئي فرق بحسب المعنى لان تكثر النوع بالاشخاص انما يتصور بعد انضمام العوارض المشخصة الى ذلك النوع والا يلزم ان يكون احد الشخصين عين الشخص الآخر مثلا اذا لم يكن بين الانسان وبين زيد تفاوت الا بنحو من الادراك فيكون الانسان وزيد معنى واحدا لا تفاوت بينهما الا بنحو الادراك وكذا بين الانسان وعمرو لم يكن تفاوت الا بنحو من الادراك فلم يكن بين زيد وعمرو تفاوت بحسب المعنى اصلا فيكون كل امر في زيد في عمرو فليس بينهما تفاوت بحسب معنى ما من المعاني وهذا يوجب رفع الاثنينية وهو ظاهر فلا بد من انضمام العوارض الى النوع ليحصل تكثر الاشخاص فانكشف لديك لغوية القول بان مناط الكلية والجزئية بنحو الادراك لا التفاوت في المدرك من الاقوال السفسطية ومن الاكاذيب الوهمانية **قوله** بطريق الاحساس

انما قال بهذا الاشارة الى انه لا يكون الجزئية منحصرة في الادراك الاحساسي لانما تدرك النفس جزئيا ولم يكن من طرق الحواس فليس لنا كل ما تدركه جزئيا يكون من طرق الحواس وليس ايضا كل ما تدركه جزئيا يكون الواجب تعالى يدركه كليا بل كل ما تدركه جزئيا ويكون ذلك الادراك من طرق الحواس يدركه الواجب تعالى كليا **قوله** مع ما فيه المراد بما هو فيه ان هذا الاحتمال الثاني انما يمكن معقولا ومتصورا اذا كان العلم حصوليا لان في العلم الحصولي يكون ذو الصورة معلوما بالعرض والمعلوم بالذات انما هو الصورة والعلم الحصولي لا يتصور بالنسبة الى الواجب تعالى لما مر سابقا **قوله** لا دخل له في تصحيح التاويل المذكور لان الكلام في تصحيح جواز كون امر واحد بعينه معلوما لاحد العالمين بالوجه الجزئي وللعالم الآخر بالوجه الكلي فيجب ان يكون امر واحد بعينه معلوما للعالمين وفي صورة العلم الحصولي يكون المعلوم بالذات متعددا والمعلوم بالعرض واحدا فلم يكن المعلوم بالذات بالقياس الى العالمين واحدا بل يكون المعلوم بالذات لاحدهما

عن المعلوم بالذات للآخر لان المعلوم بالذات لاحدهما يكون هو الصورة الجزئية وللآخر هو الصورة الكلية فلا دخل لهذا الاحتمال في تصحيح التاويل المذكور **قوله** وهو قسمان في بادي النظر احدهما ان يكون الشخص المذكور معلوما بالعرض وبالقياس الى الواجب تعالى ومعلوما بالذات بالقياس الى غيره وثانيهما ان يكون معلوما بالذات بالقياس الى الواجب ومعلوما بالعرض بالقياس الى غيره وكل واحد منهما باطل اما الاول فلانه يستلزم ان يكون الواجب تعالى عالما بالعلم الحصولي بذلك الشخص المذكور وقد عرفت بطلان العلم الحصولي بالقياس اليه تعالى واما الثاني فلانه لا دخل له في تصحيح التاويل المذكور لانه اذا كان الشخص المذكور معلوما بالذات بالقياس الى الواجب ومعلوما بالعرض بالقياس الى غيره لم يتحقق ان امر واحد يكون معلوما بالذات بالقياس الى العالمين وقد يكون بالقياس الى احدهما جزئيا وبالقياس الى الآخر كليا بل المعلوم بالذات لاحدهما يكون غير المعلوم بالذات للآخر على ما عرفت بعد فان قيل

حب ان المعلوم بالذات لاحدهما هو الصورة لكن الصورة
مع ما حلت فيه حاضرة عنده تعالى فيكون الصورة معلومة
بالذات بالقياس الى العالمين قلت ليس الكلام في الصورة
بل الكلام في الجزئيات المتغيرة التي هي الاشخاص التي يكون
صلاحية الصورة وتلك الاشخاص المتغيرة ليست معلومة بالذات
بالقياس الى العالمين بل هي بالقياس الى احدهما معلومة بالذات
وبالقياس الى الآخر معلومة بالعرض فلم يتحقق امر واحد يكون
معلوما بالذات بالقياس الى العالمين وبالقياس الى احدهما
جزئيا بالقياس الى الآخر كليا ولو فرض ان الكلام في الصورة
في ذي الصورة وهي معلومة بالذات بالقياس الى العالمين
فنقول ان الصورة اذا كانت حاضرة عند العالمين وتكون
معلومة بالذات بالقياس الى العالمين فاذا كانت جزئية
بالقياس الى احدهما يكون جزئية بالقياس الى الآخر ايضا و
المنع مكابرة على ما ذكره المحشي بقوله ولا شبهة على هذا الاحتمال
انه لا يبقى شيء وهو انه يتوجه ما اورد عليه انه يجوز ان يكون المعلوم

الذات

بالذات للواجب تعالى غير ما نفي عن فرض المشركة مع كونه مانعا
عنها بالنسبة الينا اذ حضوره بالنسبة الينا بمدخلية الاحساس
او التخييل الموجب للمنع وكون هذا مكابرة غير مسموع وبه ظهر
امكان اختيار الشق الثاني لان كل ما هو معلوم بالذات لنا
بالعلم الحصولي على الوجه الجزئي بواسطة الاحساس معلوم له تعالى
بطريق الاطلاع الحضوري الغير المانع عن فرض المشركة بناء
على ان الاحساس نقص في حقه تعالى وقد عرفناك ما هو الحق
في افادة العقوى بان مناط الكلية والجزئية نحو الادراك
لا التفاوت في المدرك قوله الا كانا معلومين بذاتيهما
لواجب الوجود بالذات لزم التغير في علمه تعالى هذا انما يلزم
لو كان مناط علم الواجب تعالى هو وجودات المتغيرات و
قد عرفت فيما سبق ان مناط علم الواجب تعالى ليس هو وجودات
الاشياء بل مناط علمه تعالى بالاشياء هو علمه تعالى بذاته وحضور
انه تعالى عند ذاته تعالى فليس علم الواجب تعالى متغيرا ومتبدلا بل المتغير
والمتبدل انما هو المعلوم نعم لو كان علم الواجب تعالى هو الوجودات

الخارجية للمتغيرات لزم التغير في علم الواجب تعالى ولزم ايضا ان
يكون علم الواجب ممكنا لا واجبا ولزم ايضا ان يكون علمه تعالى
زائدا على ذاته واما لمنع الصفات الكمالية له تعالى لزم ان
يكون عينا له تعالى بالبراهين التي لعينية الصفات الكمالية
قوله اي بالعلم المتقدم على الايجاد وقد عرفت بالبراهين فيما
سبق ان علم الواجب تعالى بما عدا ذاته تعالى ليس الا علما فعليا
متقدما على وجود المعلوم وليس للواجب تعالى علم انفعالي
اصلا وجميع معلولاته تعالى معلومة بالذات بالعلم المتقدم
على وجوداتها لانك قد عرفت ان مناط علمه تعالى بالاشياء
ليس وجودات الاشياء لعنوي مناطية الانكشاف على ما مر
غير مرة فالقول بان الاشياء اذا كانت معلومة بالعلم المتقدم
على الايجاد يكون معلومة بالعرض لشعور بان الاشياء انما يكون
معلومة بالذات حين الوجود لا قبل الوجود فيكون مناط
الانكشاف بالذات هو وجودات الاشياء وهذا خطأ
فاحش قوله لزم ان تقترن بشيء باعتبار الوجود العيني هذا

انما يلزم لو كان وجودات الاشياء مناط الانكشاف
قوله يتعلق به تكفيرهم تعلق التكفير انما هو بما تعلق وهمهم من
كلامهم لا بما هو معنى كلامهم ولقد اوضحنا لك معنى كلامهم
فاستبصر وكن من الشاكرين قوله وايضا ذلك ينافي قولهم
اي هذه المنافاة انما يلزم لو كان الحكماء نفوا علمه تعالى
بشيء من معلولاته ولقد عرفت انهم لم ينفوا علمه تعالى بالاشياء
الزمانية المتغيرة بل نفوا العلم الاحساسي عنه تعالى بناء على انه
نقص واثبتوا له تعالى علما بالاشياء الزمانية المتغيرة علما
تاما كاملا اتم العلوم واكمله وقد علمت ايضا ان العلم
بالعلة يستلزم العلم بالمعلول لا الاحساس بالمعلول فالمنفي
المنفي عندهم هو الاحساس لا العلم مطلقا فلم يلزم المنافاة
اصلا قوله الا في العلم الذي هو مع الايجادات الذي مع
الايجادات ليس الا المعلوم وعلم الواجب تعالى متقدم على
الايجادات والوجودات قوله بل الحاضر كلمة بل للاضراب
يعني ان العلم ليس عبارة عن الحضور بل العلم التفصيلي الحضوري

عبارة عن الحاضر بذاته والحضور لازم له فالحضور لازم للعلم
التفصيلي الذي هو الحاضر بذاته عنده تعالى وهذا مبني على ان
علم الواجب هو الموجودات الخارجية وقد عرفت فساد ذلك
قوله بالعلم المغاير لذات العلة ليس للواجب تعالى علم مغاير
لذاته تعالى بل علمه تعالى بذاته وبجميع ما يغاير ذاته ليس الا عين
ذاته تعالى وهو العلم التفصيلي الذي هو عين الموجودات
الخارجية وهذا العلم مغاير لذات العلة وهذا العلم المغاير
لا يجوز ان يتقدم على الموجودات الخارجية ولا يلزم تقدم
الشيء على نفسه بناء على ان هذا القسم من العلم عين الموجودات
الخارجية وقد عرفت فساد ذلك مرارا قوله العلم الذي هو
الحضور المتجدد ليس الحضور المتجدد علما للواجب تعالى بل
الحضور المتجدد انما هو المعلوم حقيقة فالمتجدد هو المعلوم
لا العلم قوله هو الحضور الزماني ليس الحضور الزماني علما بل هو
معلوم حقيقة وليس للواجب تعالى علمان احدهما زماني متغير
والآخر غير زماني على ما توهمه قوله ما هو اصطلاح الفلاسفة

على ما ترى انه تعالى وكلام المحشي مبني على
انه يحصل للواجب علم مغاير لذاته تعالى

قد عرفت

قد عرفت معنى التعقل فتذكر قوله وما يقارنه كلها عبارة عن
المعلوم المجرد وحاصله ان المعلوم المجرد قسمان قسم يكون مجردا
عما سواه اي يكون مجردا كليا كالعقل وقسم يكون مقارنا
للغير لكن مقارنته غير موجبة للمادية ذاتا كالنفس الناطقة
لانها كانت مقارنة للمادة ومع ذلك تكون مجردة وقوله
ليس فيه اشتباه اذ ليس الكلام في المعقول الذي هو اصطلاح
الفلاسفة وقوله ادراكه اي ادراك المحسوسات والمتخيلات
وقوله لم يثبتوا ذلك اي الحكماء لم يثبتوا ادراك
الواجب تعالى باعتبار الحضور العيني للموجودات المتغيرات
لان ذلك الادراك يوجب التغير والحكماء يتحاشون عن
هذا محصل كلامه وقد عرفت وجه فساده مرارا قوله نفاه
الفلاسفة قد عرفت انه لم ينفه الفلاسفة قوله لكونه مستلزما
للتغير انما يستلزم التغير لو كان وجودات المتغيرات مناطا
للعلم وقد عرفت انه ليس الامر كذلك قوله كما يعلم من القائل
فيما نقل عن صاحب الشفاء من تأمل في كلام الشفاء يظهر له



ما ادعاه المحشي على ما بيناه سابقا قوله وفيما يلي فالاشارات
الاشياء الجزئية قد يعقل كما يعقل الكليات من حيث يجب
باسبابها منسوبة الى مبدإ نوعه في شخصه تتخصص به كالكسوف
الجزئي فانه قد يعقل وقوعه بسبب توافي اسبابه الجزئية واحاطة
العقل بها وتعقلها كما يعقل الكليات وذلك غير الادراك
الجزئي الزماني لها الذي يحكم انه وقع الآن او قبله او يقع
بعده بل مثل ان يعقل ان كسوفا جزئيا يعرض عند حصول
القمر وهو جزئي ما وقت كذا وهو جزئي ما في مقابلة كذا ثم
ربما وقع ذلك الكسوف ولم يكن عند العاقل الاول
احاطة بانه وقع او لم يقع وان كان معقولا على النحو
الاول لان هذا ادراك آخر جزئي الحدوث مع حدوث
المدرك ويزول مع زواله وذلك الاول يكون ثابتا الدهر
كله وان كان علما بجزئي انتهى كلامه والغرض من هذه الاشارة
الا ان العلم بالجزئي المتغير يتصور ان يكون بالتعقل لبيانه
قسمين احدهما العلم بالجزئي المتغير بوجه لا يكون متغيرا وكليا

وهو قوله فان لوجب الوجود الخ
اعلم ان الشيخ قال قبل ذلك
التعقل في هذه الاشارة صحيح

اذا عقل الجزئي بالوجه الكلي لا بالوجه الجزئي مثل ان يعقل
المنجم اسباب الحوادث المعينة فيحكم ان تلك الحوادث تقع
في ازمنة معينة وانما يعقل المنجم تلك الاسباب والحوادث
بوجه كلي منحصر في فرد لانه يجوز ان يكون بدل كل من تلك
الاسباب والحوادث شخص آخر مثله فلا يعقل الا بوجه كلي
منحصر في الفرد وذلك العلم يكون ثابتا الدهر كله ولا يتغير
اصلا وثانيهما العلم بالجزئي بالوجه الجزئي وهذا لا يحصل الا
بالة بدنية ولهذا بعد ما حكم المنجم بان الحادث الفلاني
يكون في وقت كذا لا يحصل له علم آخر انه حادث
جزئي متغير بتغير المعلوم ويؤيد ما ذكرنا ما ذكره الشيخ بقوله
واحاطة العقل بها وقوله ويعقلها كما يعقل الكليات و
وجه التأييد ان في هاتين العبارتين ظاهرا ما هو بيان
حال العقل والنفس في ادراك الجزئيات المتغيرة لا
بيان ان الواجب تعالى لا يعلم الجزئيات المتغيرة الا بالوجه
الكلي دون الجزئي وفائدته بيان حال العقل والنفس في

العلم بالجزئيات المتغيرة اي ان يشير الى انه كما ان العقل له
علم غير متغير بالقياس الى الجزئيات المتغيرة كذلك يكون علم
الواجب تعالى بالجزئيات المتغيرة من حيث انها جزئيات
كعلم العقل بالجزئيات المتغيرة بوجه كلي من حيث عدم
التغير لا مطلقا لان العقل لا يعلم الجزئيات المتغيرة
بوجه جزئي الا بالآلات الجسمانية بخلاف الواجب جل شانه
فانه يعلم الجزئيات المتغيرة من حيث انها جزئيات متغيرة
لكن لا بالآلات الجسمانية بل من جهة الاحاطة بجميع الاسباب
على ما عرفت سابقا فيقول الشيخ ولم يكن عند العاقل
الاول احاطة بان وقع او لم يقع ليس معناه ان الواجب تعالى
ليس به احاطة بانه وقع او لم يقع حتى يلزم الكفر العقلي
والشرعي معا على ما مر سابقا بل المراد من العاقل الاول
هو العاقل الذي يعلم الجزئيات المتغيرة بوجه كلي لا بوجه
جزئي وذلك العاقل هو العقل والنفس فالعاقل الاول
في عبارة الشيخ عبارة عن العقل او النفس المدركين

الواجب

الجزئيات المتغيرة بوجه كلي دون جزئي لا انه عبارة عن
الواجب تعالى او عن الاعم من الواجب والعقل والنفس
حتى يتوجه التكفير فانكشف لديك مما ذكرنا ان التكفير
لا يتوجه الا على ما الزموا او توهموا من كلامه لا على ما هو
معنى كلامه فتبصر فبعدما اوضحنا مقصود الشيخ فلنرجع
الى شرح بعض الفاظه فقوله الاشياء الجزئية قد يعقل
كما يعقل الكليات اشارة الى ادراكها من حيث هي
طبايع مجردة من المخصصات والمشخصات وقيد بقوله من
حيث يجب باسبابها ليكون الادراك لتلك الاشياء مع
كونها كلية يقينيا غير ظني وقوله منسوبة الى مبداء نوعها في
تشخصه معناه منسوبة الى مبداء طبيعتها النوعية موجودة
في شخصيته ذلك لا انها غير موجودة في غير ذلك الشخص الا مع
تجويز انها موجودة في غيره والمراد ان تلك الاشياء انما
يجب باسبابها من حيث هي طبايع فقط يعني كما ان الاشياء الجزئية
يعقل من حيث انها طبايع كذلك اسبابها ايضا يعقل من حيث

انها طبايع لكن كل طبيعة منحصرة في فرد وقوله بتخصص به
معناه وبتخصيص تلك الجزئيات بطبيعة ذلك المبداء
وانما نسبها الى مبداء كذلك لان الجزئي من حيث هو جزئي
لا يكون معلولا لطبيعة غير جزئية ولا الطبيعة علة له من
حيث هو كذلك كذا ذكره المص في شرح هذا واورد عليه
صاحب المحاكمات بقوله واقول لو كان الكلام في الجزئيات
من حيث انها طبايع فمن الجايز ان تستند الى الطبايع فمعلوم
من ذلك ان الكلام في الجزئيات من حيث هي جزئية
والوجه في ذلك انه اشارة الى ان العلم بالاسباب الجزئية
المعينة غير لازم من العلم بالمسببات الجزئية بل العلم بالاسباب
المطلقة كاف فيه كما ان العلم في الكسوف الجزئي يتوقف
على العلم بكون القمر في عقدة معينة في وقت معين وكون
القمر في تلك العقدة في ذلك الوقت امر كلي والحصر
نوعه في شخصه انتهى والشيخ بعده قال ما نقلناه عن العلامة قال
فيهما فالواجب الوجود يجب ان لا يكون علمه بالجزئيات علما زمانيا

حتى

حتى يدخل فيه الآن والماضي والمستقبل فيعرض لصفة
ذاته ان يتغير بل يجب ان يكون علمه بالجزئيات على الوجه
المقدس العالي عن الزمان والدهر انتهى كلامه ومقصوده
ان الواجب جل شانه لما كان محيطا بجميع الاسباب و
العلل المتسلسلة المنتهية الى الجزئيات المتغيرة بتخصيصه
يكون كل واحد من الجزئيات المتغيرة معلومة له تعالى بالوجه
الجزئي على الوجه المقدس العالي عن الزماني والدهري لان العلم
الذي يكون زمانيا انما يكون علما انفعاليا على ما علمناك
سابقا وعلم الواجب تعالى لا يكون الا فعليا فالزمان مع
ما فيه معلول له تعالى ومعلوم له تعالى وعلم الواجب تعالى منزه
ان يكون زمانيا فليس في علمه تعالى كان وكائن ويكون بل
علمه تعالى بالاشياء بعد تكونها كعلمه تعالى قبل تكونها ولا مدخل
كان ويكون الا في علوم الممكنات وبالجملة ادراك الجزئيات
المتغيرة بالوجه الجزئي متغير ويتصور من وجهين احدهما
من طرق الحواس كما هو بالنظر الينا وثانيهما من جهة الاحاطة

بجميع الاسباب والعلل المتسلسلة المنتهية الى تلك الجزئيات و
الواجب تعالى محيط بالكل لان الكل معلول له تعالى فيعلم الجزئيات المتغيرة
على الوجه الجزئي من جهة الاحاطة بجميع الاسباب في هذا القسم من العلل
يكون اتم العلوم واكملها ويكون متعاليا عن الزمان والدهر وليس
مقصوده انه تعالى يعلم الجزئيات المتغيرة بالوجه الكلي الذي لا يتغير
ولا يعلمها بالوجه الجزئي المتغير والا يلزم التغير في علمه تعالى كما
يتوهم من كلام الشيخ واعلم ان المقدس في كلام الشيخ هذا في شرح
الاشارات بوجه يتوجه عليه الاعتراض ثم اعترض عليه ولا بأس بان
ينقل عبارته قال بعد نقل هذا الكلام عن الشيخ هذا الحكم كالنتيجة
لما قبله وهو انما حصل من اتصاف قولنا واجب الوجود ليس
بموضوع للتغير على ما ثبت في النمط الرابع الى الحكم الكلي
المذكور وهو قولنا كل ما ليس بموضوع للتغير فلا يجوز ان يتبدل
صفاته على التفصيل المذكور ثم ان هذا الحكم توهم مناقضته
للقول بان الكل معلول الواجب العالم بذاته والعلم بالعلة
يوجب العلم بالمعلول فذكر دفعا لهذا الوهم انه يجب ان يكون

علمه بالجزئيات على الوجه الكلي الذي لا يتغير بتغير الازمنة والاحوال
واعلم ان هذه السياقة تشبه سياقة الفقهاء في تخصيص بعض
الاحكام العامة باحكام يعارضها في الظاهر وذلك لان
الحكم بان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول ان لم يكن كليا
لم يمكن ان يحكم باحاطة الواجب بالكل وان كان كليا وكان
الجزئي المتغير من جملة معلولاته وجب في ذلك الحكم ان يكون عالما
به لا محالة فالقول بانه لا يجوز ان يكون عالما به لامتناع كون الواجب
موضوعا للتغير تخصيص لذلك الحكم الكلي بحكم آخر عارضه في
بعض الصور وهذا دأب الفقهاء ومن يجري مجراهم ولا يجوز
ان يقع امثال ذلك في المباحث المعقولة لامتناع تعارض الاحكام
فيها فالصواب ان يؤخذ بيان هذا المطلب من مأخذ آخر وهو ان
يقال العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول ولا يوجب الاحساس وادراك
الجزئيات المتغيرة من حيث هي متغيرة لا يمكن الا بالآلات
الجسمانية كالحواس وما يجري مجراها والمدرك بتلك الادراك
يكون موضوعا للتغير لا محالة اما ادراكها على الوجه الكلي فلا يمكن

المراد بما يجري مجرى الحواس التخيل والتوهم وغيرهما على ما ذكره بعض المحققين

ان يدرك الا بالعقل والمدرك بهذا الادراك يمكن ان لا يكون
موضوعا للتغير بل كل ما هو عاقل يمتنع ان يدركها من جهة ما هو عاقل
على الوجه الاول ويجب ان يدركها على الوجه الثاني انتهى كلام الفاضل
وفيه بحث لان ما اورد عليه بقوله واعلم ان هذه السياقة قوله
فالصواب انما يتوجه على ما فهمه وشرحه به لا على ما هو المقصود الشيخ
كما اوضحناه وايضا قوله وادراك الجزئيات المتغيرة من حيث
هي متغيرة لا يمكن الا بالآلات الجسمانية فيه لان ادراك الجزئيات
المتغيرة من حيث هي متغيرة انما يكون بالآلات الجسمانية بالقياس
الينا لا بالنظر الى الواجب تعالى على ما مر وايضا ما ذكره بقوله
فالصواب ان يؤخذ الخ لا يدفع التكفير ولا الاعتراض الذي
اورده ايضا اما الاول فلانه اذا لم يمكن ادراك الجزئيات
المتغيرة من حيث انها متغيرة الا بالآلات الجسمانية والآلات
الجسمانية مستحيلة بالنظر الى جنابه تعالى فيلزم فوت العلم بالجزئيات
المتغيرة من حيث انها متغيرة بالكلية لجنابه تعالى وهو كفر صريح
وقول فضيح واما الثاني فلان الجزئيات المتغيرة من حيث انها



متغيرة معلولة له تعالى والمفروض ان العلم بالجزئيات المتغيرة من
حيث انها متغيرة يكون منحصرا في كونه من جهة الاحساس والآلات
مستحيل بالنظر الى جنابه تعالى فيلزم ان لا يكون القول بان العلم
بالعلة يوجب العلم بالمعلول كليا فلا يتمشى حينئذ احاطة علم الواجب
بجميع الاشياء قوله وهذا القول كفر صريح قد علمت ما فيه قوله
وما نظيره كالقول بقدم العالم قوله وان اريد باثبات ادراكهما
معطوف على قوله وان اريد باثبات ادراك المحسوسات و
المتخيلات والضمير المجرور في ادراكهما راجع الى المحسوسات و
المتخيلات وكذا في قوله صورتيهما قوله ورد عليه ما ورد على اختيار
الشق الاول وهو انهم لم يثبتوا ادراك قد عرفت بما ذكرنا
ان الحكماء لم ينفوا عن الواجب تعالى الا الاحساس والادراك
الذي يكون بالآلات الجسمانية والعلم بالمحسوسات والمتخيلات
فانهما من حيث انهما محسوسات ومتخيلات معلومان له تعالى لكن
لا بالآلات الجسمانية وبالجملة المحسوسات والمتخيلات سواء اخذنا
باعتبار الوجود العيني او باعتبار الوجود الظلي يكونان معلومين

لذاته علما تاما كاملا متعاليا عن الزمان والوهم على ما علمت غير
مرة وكيف لا وجميع الموجودات العينية والظلية معلولات له تعالى
ومخلوقات له الا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير فظهر لديك
مما ذكرنا انه يمكن اختيار كل واحد من شقي الترديد فتبصر **قوله** لا
دخل له لان الكلام في الجزئيات المتغيرة من حيث انها متغيرة
ولا نزاع لاحد في ان الجزئيات يمكن تعقلها بوجه كلي وليس
التكثير الا باعتبار الحضورات الزمانية المتغيرة من حيث
الحضورات المتغيرة والحكماء لم يثبتوا بهذا الاعتبار علما
هذا خيال المحشي والحق ما عرفته مرارا **قوله** في الحواشي السابقة
واعلم ان البيان الوافي بدفع هذا الوهم ما اوضحناه سابقا في
ذكره المحشي في الحواشي السابقة وان كان دافعا ايضا لكنه لم يفصل
حق التفصيل **قوله** العلم التام المراد بالعلم التام هو العلم
بكنهه جميع حيثيات العلة **قوله** احدى المقدمات المذكورة هي
اربع مقدمات الاولى ان الواجب تعالى لا يعلم الجزئيات
المتغيرة على الوجه الجزئي والثانية ان كل موجود فهو في سلسلة

الحاجة

الحاجة تستند الى الباري تعالى والثالثة ان العلم التام بالعلة
التام يستلزم العلم بمعلولها والرابعة ان علم العلم الباري تعالى
بذاته اتم العلوم **قوله** ثم ذكر تحقيقا هذا التحقيق ليس كان تحقيقا
لكلام الفلاسفة فلا وجه للتكفير الذي ذكره المحشي وان كان
تحقيقا في نفسه فلا يفيد المحشي وكان المحشي جعله تحقيقا برأسه
لكن قول المصنف ان الحكماء الظاهرين يشعر بان الحكماء المحققين
لم يقولوا بذلك فيكون كلام المصنف تحقيقا لمذهبهم فعلى هذا
لا وجه لاعتراض المصنف على الشيخ فيما قاله في الاشارات
ولا وجه لتكفيرهم ايضا وقد عرفت فيما مضى بيان مقصد الحكماء
وتحقيق مقالتهم **قوله** ولا يحكم اي لا يحكم ذلك المدرك الغير المتعلق
بزمان او مكان حكما جديدا بوجود شيء او بعدمه بل يكون حكمه
ازليا ثابتا غير متغير ولا متجدد سواء كان بوجود شيء او
بعدمه المدرك الاول المراد بالمدرك الاول هو المدرك
الذي يكون متعلقا بزمان او مكان ويدرك بالالات الجسمانية
قوله بينهما الضمير المجرور راجع الى التخصص وما عداه **قوله** اشار

اي اشارات **قوله** ولا يليم ذلك اي عدم القول بانه تعالى
ذايق او لامس لا يقدح في تنزيهه تعالى بل يؤكده وايضا حاصل
ان النقص بالنظر الى جنابه تعالى عدم العلم بالجزئيات المتغيرة
من حيث انها جزئيات متغيرة لا عدم الاحساس بها من حيث هي
كذلك لان العلم الاحساسي لا يتصور الا بالقياس الى الماديات
فالواجب تعالى يعلم الجزئيات المتغيرة من حيث انها متغيرة
علما تاما متعاليا عن الزمان والدهر وليس التغير في علمه تعالى
بل التغير في المعلوم حقيقة على ما عرفت مرارا **قوله** ولا يحكم
على شيء اي لا يحكم بالحكم المتجدد **قوله** من وقع اه في الخصص في
حد ذاته صحيح كان هذا اشارة الى ان كلام المصنف في شرح الرسالة
صحيح في نفسه الا انه صحيح في توجيه كلام الفلاسفة وقد عرفت
ان معنى كلام الفلاسفة ليس الا ما ذكره المصنف في شرح الرسالة
قوله منطبقة او غير منطبقة الحركة موجودة في الزمان على سبيل
الانطباق لان الزمان مقدار الحركة القطعية ليس كذلك الزمان
موجودة في الزمان لكن على سبيل الانطباق لان الزمان امر

فالحركة والزمان منطبقان
وغير الحركة القطعية فيه

غرقا

غير قار الذات سوى الحركة فلا يكون الموجود في الزمان على سبيل
الانطباق سوى الحركة واعلم ان الحكماء صرحوا بان نسبة
المتغير الى المتغير الزمان ونسبة الثابت الى المتغير الدهر
ونسبة الثابت الى الثابت السرمد عند القائلين بسرمدية
المبدعات وازليتها وعند القائلين بحدوثها الدهري
وعدم ازليتها الدهر وفي كلامهم تصريحات بان الشيء
ما لم يكن فيه نحو من التغير لا يتصور له ربط بالزمان مثلا
الجسم بما هو موجود ليس له ربط بالزمان بل انما يتصور له ربط
بالزمان باعتبار الحركة او السكون الذي هو عدم الحركة
فيما من شانه الحركة ولهذا لا يتصور بالنسبة الى المجردات
الحركة ولا السكون او باعتبار تغير حال من حالات الجسم و
بالجملة ما لم يقع الشيء في التغير لم يكن له ربط بالزمان والثابت
الصرف لما لم يتصور وقوعه في التغير فلا يتصور له ربط بالزمان
ولهذا قال الحكماء ان العقول فوق الزمان والمكان كيف
لا والعقول فوق الفلك والزمان متأخر عن الحركة والحركة

مؤخرة عن الفلك فيكون الزمان مؤخرا عن العقول بمراتب
ولهذا يكون العقول فوق الزمان ومتعالية عنه وبالجملة كلام
المعترض خارج عن قانون الحكمة قوله والالم يكن الاجسام في زمان
واعلم ان الاجسام اذا اخذت من حيث انها اجسام مع قطع
النظر عن وقوعها في الحركة والسكون ووقوعها في التغير
ليست في الزمان بل يكون من قبيل الثابتات قوله لفقدانه
اي لفقدان الحادث اليومي في الزمان الماضي لا لفقدان الماضي
في الزمان الماضي قوله لفقدانه اي لفقدان الغد قوله من هذا
القبيل اي من قبيل نسبة الفلك الى الزمان يعني ان اختلاف
نسبة الفلك الى الزمان باعتبار اختلاف الزمان لا باعتبار اختلاف
الفلك لان الفلك قديم عندهم وايضا قد عرفت ان الاجسام
اذا اخذت باعتبار انها اجسام من دون اعتبار وقوعها في الحركة
والسكون يكون من قبيل الثابتات فلا يكون في الزمان فلك
نسبة الواجب الى الزمان قوله فانه هذا الضمير راجع الى المجرد
المذكور قوله لا لفقدانه الضمير المجرور راجع الى المجرد المذكور

قوله فيه الضمير المجرور راجع الى الماضي قوله نسبته الى اجزاء
الزمان الضمير المجرور راجع الى المجرد المذكور قوله فاعلم ذلك
كانه اشارة الى ان التغير والتجدد باعتبار الاضافات انما
يحصل هذا التغير والتجدد في الزمانيات لا بالقياس الى الواجب
تعالى ايضا على ما قال العلامة الشيرازي في شرح الاشراق وعلى
نحو ما علم وتحقق ان ليس للحق الواجب اضافات مختلفة
توجب اختلاف حيثيات فيه بل له اضافة واحدة هي مبدأ
تصحيح جميع الاضافات كالرازقية والمصورية وكونه
والسلوب فيه كذلك بل له سلب واحد يتبعه جميعها وهو سلب الامكان
فانه يدخل تحته سلب الجسمية والعرضية وغيرهما كما يدخل تحت سلب
سلعه الجمادية عن الانسان سلب الحجرية والمدرية عنه وان كانت
السلوب يتكثر على كل حال ثم قال وهذا قاعدة مستعورة من المصنف
في غير هذا الكتاب ولم اجده في كلام غيره واعلم ان الغرض
من هذا الكلام ان سلوب المختلفة قد يكون باعتبار حيثيات
مختلفة موجودة في ذات المسلوب عنه كسلب الجمادية عن الانسان

وسلب الشجرية عنه فانه باعتبار حيثية الناطقة فيه فمثل هذه
السلوب يوجب التكثر في ذات المسلوب عنه وقد يكون السلوب
المختلفة غير موجبة للتكثر في ذات المسلوب عنه كسلب الامكان
عن الواجب تعالى فان هذا السلب يترتب عليه السلوب
المختلفة من غير تكثر في ذات المسلوب عنه فانه يترتب على
هذا السلب انه ليس بجسم وعرض بل ليس بجوهر ولا عرض
وغير مفتقر الى علة فالسلوب والاضافات في حقه تعالى من
قبيل السلوب والاضافات في حقه تعالى التي لا يوجب التكثر
ولا يوجب التغير في ذاته تعالى على ما لا يخفى على اولى النهى قوله بان
يكون محتاجا اليها والصواب محتاجا الى يعني ان الواجب تعالى
يعلم الجزئيات المتغيرة من حيث انها متغيرة بدون الاحتياج
الى الالات الجسمانية كما بالقياس الينا فلا يكون الالات الجسمانية
محتاجا اليه في ادراك الجزئيات المتغيرة من حيث انها متغيرة
بالنظر الى جنابه تعالى قوله يعني زمان مخصوص بالمتكلم به اخبر
لقوله في الحال يعني ان الحال بهذا المعنى لا يتصور بالقياس الى

جنابه تعالى قوله لا يخل بالمقصود اذ لا يلزم من عدم التفرقة من هذا
الوجه عدم التفرقة مطلقا لانه تعالى لا يحكم بالحكم المتجدد ولا
يتصور بالقياس الى الواجب تعالى ماض ومستقبل ولا يتصور
القرب والبعد بالنسبة اليه تعالى وجميع ذلك متصور بالقياس
الينا قوله فخلاصة تحقيق هذا المحقق الى والعجب ان المصنف قدس
سره مع نوع علمه في توجيه كلام الفلاسفة وتصلبه في نصرتهم
احتمال كلامهم محملا صحيحا على ما ذكره في شرح الرسالة اعترض
على الشيخ في الاشارات على ما ذكرنا مع دفعه وانما الكلام
الشيخ يكون قابلا للتوجيه الذي ذكره في شرح الرسالة قوله سيما
المتاخرين كالشيخ وغيره بحث من وجهين الاول ان الظاهر من
كلام الفلاسفة سيما المتاخرين ان الكلي بالمعنى المصطلح و
الثاني ان الحكماء لم يثبتوا العلم بالحضوريات الزمانية والحركات
الجسمانية بناء على استلزام التغير في العلم كما صرحوا فكيف يصح
هذا التوجيه من جانبهم هذا توضيح كلامه وقد عرفت فساده هذا
غير مرة قوله ومن المتاخرين المراد به صاحب المحاكمات قوله ولا

يخفى ما فيه كان المراد بما فيه ان المص قدس سره لما قال في توجيه
كلام الفلاسفة ان المراد في قولهم انه تعالى يعلم الجزئيات على
الوجه الكلي هو انه تعالى يعلم الجزئيات على الوجه المحيط بالكل
اى بكل الموجودات بحيث لا يعزب عنه تعالى شيء منها لا انه تعالى
يعلم بعضها ويفوت عنه بعض آخر كما هو شان الممكن فيجب ان
يمكن توجيه الش لكلام المص بهذا الوجه الذي ذكره المص لا
بوجه آخر كما ذكره الش من ان معنى قولهم انه تعالى يعلم الجزئيات
على الوجه الكلي هو انه تعالى يعلم الجزئيات مثل العلم بالكليات
من حيث عدم التغير وقيل ان ما ذكره الش بقوله وقال الحكماء ان
ليس ذكره لتوجيه كلام المص بل لشرح اولا كلام المص ثم نقل
كلام الحكماء لمناسبة المقام وبعد نقله قال نقل بعض الفضلاء
وهذا معنى قولهم ان الله تعالى يعلم الجزئيات على الوجه الكلي لا ما
توهمه بعضهم الخ والمراد ببعض الفضلاء هو صاحب المحاكمات
لانه وجه كلام الحكيم بما نقله الش عنه والضمير المجرور في قوله
وهذا معنى قوله راجع الى الحكيم او الى الشيخ في الاشارات لان

صاحب المحاكمات وجه كلام الشيخ وغيره من الحكماء فيها ودفع
اعتراض المص على الشيخ في شرح الاشارات كما نقلناه سابقا
فليس للش ولا لصاحب المحاكمات توجيها لكلام المص بهذا
الوجه الذي نقله الش عن بعض الفضلاء حتى يتوجه عليه ان
توجيه كلام المص بهذا الوجه لا حسن له بناء على امر ويمكن ان
يقال ان المراد بما فيه في قوله ولا يخفى ما فيه ورود البحث من
الوجهين الذين اوضحناهما فتامل قوله ويمكن ان يرجع
قول هذا البعض الخ يعني يمكن ارجاع التوجيه الذي ذكره بعض
الفضلاء الى التوجيه الذي ذكره المص فحينئذ يندفع ما ذكرنا اولا
في توجيه قوله ولا يخفى ما فيه ويكون قوله ويمكن اشارة الى الجواب
من قوله ولا يخفى ما فيه ووجه الارجاع هو انه لما كان علمه تعالى
بالجزئيات علما شبيها بالعلم بالكليات من حيث عدم التغير
فيكون علمه ثابتا غير متغير اصلا فيكون علمه تعالى بالجزئيات على
تاما كاملا متعاليا عن الزمان والدهر وهذا انما يكون على تقدير
كون علمه تعالى محيطا بالكل اى بكل الموجودات بحيث لا يعزب

عنه تعالى شيء منها لانه تعالى يعلم بعضها ويفوت عنه بعض آخر
كما هو شان الممكن فيكون مآل التوجيه الذي ذكره بعض الفضلاء
والتوجيه الذي ذكره المص واحدا قوله اقول لا شبهة الخ فيه
بحث لانه ان اريد ان علم الواجب تعالى بمعنى الانكشاف
حادث زماني فهو كفر شرعي وعقلي جميعا وان اريد ان
العلم بمعنى المعلوم حادث زماني فلا نزاع لاحد من الحكماء
في ذلك وبالجملة قد عرفت فيما سبق ان مناط علم الواجب تعالى
بالاشياء سواء كانت زمانية او غير زمانية ليس وجودها
وحقيقتها والا يلزم ان يكون علمه تعالى انفعاليا وحادثا
وقد عرفت استحالته بل مناط علم الواجب تعالى بالاشياء
هو حضور ذاته عند ذاته وعلمه بذاته فالاشياء معلومات لا
علوم قوله وهو اما اجمالي لان العلم المقدم على الجزئيات الزمانية
فان قيل انها معلومة الخ هذا سؤال تفتيشي واسكت في
الاعراض قوله باعتبار هذا العلم اي العلم الاجمالي قوله الثاني
المراد بان الثاني وبين وهو الثاني وبيان المذكوران احدهما

في كلام المص والاخر في كلام صاحب المحاكمات وحاصل ان
القول بان الواجب تعالى يعلم الاشياء قبل الايجاد بوجه
كلي لا يصح الا باحد من الثاني وبين المذكورين في كلام المص
وصاحب المحاكمات قوله واما تفصيلي اي العلم المقدم على
الجزئيات الزمانية اما تفصيلي الخ والمراد من هذا العلم
التفصيلي المقدم هو المرتبة الاولى والمرتبة الثانية من العلم
التفصيلي لان في المرتبة الاولى والثانية من العلم التفصيلي
لا يحصل الا صور الكليات كما مر فيما سبق وانما حصل
العلم التفصيلي المقدم بهما ليصح قوله فان كل شخص من
الاشخاص قبل الايجاد يكون معلوما بوجه كلي منحصر في شخص
فتدبر قوله قد عرفت لكن علمه تعالى الخ قد عرفت ايضا ما فيه
فلا نطول باعادته لم يناسب هذا الا المذهب الاشعري
معنى هذا الكلام على ما افيد هو ان حكم الله تعالى عند الاشعري
ليس زمانيا لانهم لما قالوا بالكلام النفسي كانت الاوامر
الالهية والنواهي الالهية عندهم قديم فلا يكون زمانية

والحكم الزماني انما يكون حكم العبد بناء على ان حكم العبد حادث
واما المعتزلة لما لم يقولوا بالكلام النفسي لان الكلام عندهم
غير معقول لم يفرقوا بين حكم الله وحكم العبد فكما ان حكم العبد
حادث زماني كذلك الاحكام الالهية حادثة زمانية وغرض
المص في تلك المسئلة مذهب المعتزلة فتغير الحال برهان حكمي هذا
لا يناسب المذهب الاشعري لان تخصيص الحكم بحكم العبد يشعر
ان الحكم الالهي لا يكون زمانيا **قوله** مطلق الحكم الحادث اي
سواء كان حكم العبد او حكم الواجب تع على ما هو مذهب المعتزلة
قوله فلا يدل على ما هو المط لان المط اثبات ان علمه تعالى
لا اختصاص له بالزمان فاذا كان حكمه تعالى حادثا زمانيا
يلزم ان يكون علمه ايض حادثا زمانيا وهو نقيض المط **قوله**
زمان فيه وجودي وتكلمي انما اخذ الوجود والتكلم معا ليخرج
الواجب تعالى بناء على ان مذهب المعتزلة ان التكلم وان
جاز ان يكون في الحال لكن وجوده تعالى لا يجوز ان يكون زمانيا
لانه غير مرتفع عن الزمان فاذا اخذ في تعريف الحال ان يكون

طرف الوجود والتكلم معا يخرج الواجب تعالى ولا يكون حكمه في الحال
قوله فلا حاجة الى ذلك التطويل قد خفي الامر على كثير فكيف لا يكون
محتاجا اليه **قوله** وانكار الانكشاف الحادث اه الامر بالعكس
لان القول بالانكشاف الحادث كفر شرعي وعقلي ايض لان
الواجب تعالى لا يكون له انكشاف حادث اصلا على ما مر تحقيقا
نعم الحادث انما هو المنكشف لا الانكشاف فالكفر انما هو الا
الانكشاف الحادث لا نفي الانكشاف القول الحادث لان نفي
الانكشاف الحادث يجب الايمان به شرعا وعقلا **قوله** يتحقق
كان وكائن وسيكون ان اريد ان في علم الواجب تعالى بمعنى
الانكشاف يتحقق كان وكائن وسيكون فهو بط وان اريد
ان في علمه تعالى بمعنى المعلوم يتحقق كان وكائن وسيكون
فهو حق ولا نزاع لاحد في ذلك **قوله** بحيث لا يخفى فيه و
ذلك البحث هو ان الحوادث الزمانية لما كانت بذواتها
بعض مراتب علم الواجب تعالى ولا شك ان ذواتها متغيرة
فيكون هذه المرتبة من العلم متغيرة البتة وكيف يمكن ان يقال

ومثل هذا يكون ثابتا مستمرا لا يتغير اصلا كالعلم بالكليات
وهذا البحث مدفوع لان الحوادث الزمانية لا يكون الا
معلومات حقيقة واطلاق العلم عليها انما يصح بعد اعتبار
كون العلم بمعنى المعلوم لا العلم بمعنى الانكشاف على ما عرفت
غير مرة **قوله** عن العلم الحادث بل هو عبارة عن العلم
المقدم على الايجادات ويفهم من هذا الكلام ان الواجب
الوجود تعالى علمين احدهما قديم والآخر حادث وقد عرفت
فساد ذلك **قوله** وان كان يستلزم ما لا يرى وان كان العلم الحادث
المتغير لازما للعلم المقدم على الايجادات الذي لا تغير فيه و
يفهم من هذا ايض ان الواجب الوجود تعالى علمين احدهما
حادث متغير والآخر غير حادث وغير متغير وقد عرفت
بطلان ذلك **قوله** وعبارة الفلاسفة تقتضي نفي الحضور
الحادث الزماني قد عرفت لمن هذا الاقتضاء انما هو بحسب
ما زعموا من كلامهم لا ما هو معنى كلامهم **قوله** وقد عرفت ان
هذا التاويل غير مرضي عند المص يفهم من هذا ان ما نقله الش

من كلام الحكماء انما هو لتوجيه كلام المص فيتوجه عليه انه
لا يناسب هذا التوجيه من جانب المص لان المص صرح في شرح
رسالة مسئلة العلم بالتوجيه المرضي عنده على ما نقله المحشي بقا
هذا وفيه ان الش لم ينقل كلام الحكماء للتوجيه كلام المص
حتى يتوجه عليه لمن هذا التوجيه لا يكون مرضيا عند المص
بل الش بعد ما شرح كلام المص ذكر كلام الحكماء مع ذكر توجيه
صاحب المحاكمات لمناسبة المقام لا لتوجيه كلام المص وايض
قد علمت ان مآل التوجيهين واحد **قوله** وخلاصة ما حصل
من الابحاث واعلم ان ما ذكره في ذلك تلك الخلاصة هو الحق
الحقيق بالتصديق ولا ياتيه الباطل من بين يديه ولا من
خلفه وكان المحشي تفطن ببعض وجوه مفاسد ما ذكره في
الحواشي السابقة ولهذا ان او خلاصة ما حصل الخ لكن
من انصف من نفسه يعرف لمن ما ذكره المحشي في مبحث العلم
فيه اضطرابات كثيرة على ما بينا في مواقعها وان كان قد
نطق بالحق اخيرا **قوله** لا يلزم من كون العلم تابعا الخ حاصل الكلام

ان الجواب الذی ذکره الشارح لا یکون حاسما لمادة الشبهة لان
الوجوب اذا لم یکن حاصلا من العلم یلزم ان لا یکون حاصلا
اصلا لجواز ان یکون حاصلا من امر آخر و بالجملة الحوادث
لا یکون منفکة عن الوجوب بناء علی ان الشیء ما لم یجب لم یوجد
فیلزم ان یجتمع الوجوب و الامکان فی الحوادث و اعلم ان
العلم الذی یکون تابعا للمعلوم هو العلم الانفعالی لان
العلم الفعلی لما کان سببا للمعلوم فیکون المعلوم تابعا
للعلم الفعلی اما العلم الانفعالی لما لم یکن سببا للمعلوم بل
مسببا فیکون تابعا للمعلوم و قد عرفت انه لیس علم الواجب
بذاته و بجمیع الاشیاء الا ذاته تعالی بذاته و لیس له علم انفعالی
اصلا فالقول بان علمه تعالی تابع للمعلوم لا وجه له اصلا
فعلمه بالافعال علم فعلی لکنه لا یکون علة تامة بالنظر الی
افعال العباد بل قدرة العبد و اختیاره له دخل ایضا بناء
علی انه لا جبر و لا تفویض بل امر بین امرین و یمکن ان یکون
لیس المراد بتابعیة العلم للمعلوم هنا کون العلم انفعالیا

بل المراد

بل المراد بالتابعیة هو ما ذکره المص فی بحث الاعراض من
ان المراد بالتابعیة هو اصالة المعلوم فی مقام التطابق و الموازنة
بمعنی انه اذا اخذ العلم من حیث انه حکایة عن المعلوم و المعلوم
محکی عنه فیکون المعلوم بهذا الاعتبار اصلا و العلم تابعا
له لان الحکایة تابعة للمحکی عنه و هذا المعنی لا ینافی کون
العلم سببا فی نفس الامر للمعلوم لان اعتبار الحکایة غیر
اعتبار السببیة و تعدد الاعتبار لا ینافی تعدد الاحکام
قوله کما لا یخفی ای لا یخفی ان العلم یکون علة و موجبا للحادثات
کافعاله تعالی قوله و هذا علی الاطلاق یعنی ان یکون علم
الواجب تعالی مفیدا الوجوب لحادث مطلق سواء کان
فعله تعالی او فعل العبد لا یصح علی مذهب المص القائل بل
باختیار العبد و قدرته فی افعاله نعم هذا یصح علی اطلاقه
علی مذهب الاشعری و فیه نظر لان قد عرفت سابقا ان علم
الواجب تعالی بافعال العبد لا یکون بالاشیاء لا یکون الا علما
فعلیا و لا یکون له علم انفعالی اصلا فعلم الواجب تعالی

بافعال العباد لا یکون الا فعلیا مفیدا للوجوب غایة فی
الباب ان علم الواجب لا یکون مفیدا لوجوب افعال العباد
بحیث لا یکون لقدرة العبد و اختیاره مدخل اصلا و یشهد
بما یؤید ذلک فی ذیل التفصیل الاسباب الاول المراد بها الاسباب
التی یکون ما عدا اختیار العبد و ما هو باختیاره مثلا
اذا اراد زید فعلا کالکتابة مثلا فالعلم و المداد و الکرسی
و امثالهما لیست بفعل زید لان زیدا لیس موجدا للشیء
من الاجسام فما هو بفعل زید لیس الا الحرکات التی یکون
لها دخل فی وجود الکتابة فالسبب القریب هی حرکات
زید و السبب البعض هو ما عداها فمن نظر الی السبب القریب
توهم ان العبد مستقل فی فعله و من نظر الی السبب البعید الذی
لیس بقدرة العبد اصلا توهم ان العبد مضطر فی فعله و
لیس له دخل اصلا فالحق انه لا جبر و لا تفویض بل امر بین
امرین علی ما عرفت مرارا قوله لا جبر و لا تفویض آه هذا
ما روی عن الامام الهمام مولانا الصادق علیه و علی آبائه الطاهرین

الصلوة

الصلوة و السلام فالاسباب البعیدة علی الاضطرار و
القریبة علی الاختیار فالانسان لیس فیختار مطلقا و لا
بمضطر مطلقا قوله بالقیاس الی الآحاد ای البعض لا بالنظر
الی المجموع و الحاصل ان القدرة العبد من جملة الاسباب
فاذا لوحظ الفعل من حیث قدرة العبد بدون ملاحظة
جمیع الاسباب المتسلسلة المنتهیة الی ذلک الفعل فهو مقدور
له و اذا لوحظ من حیث حضور جمیع الاسباب المتسلسلة
المنتهیة الی ذلک الفعل وجب ذلک الشیء و لیس مقدورا للعبد
قوله عالم من اهل بیت النبوة و هو الامام الهمام مولانا الباقر
علیه و علی آبائه المعصومین الصلوة و السلام و الحاصل ان
مفیض الحیوة علی الاحیاء یجب ان یکون حیا و یجب ان یکون
مفیض العلم علی العلماء عالما و کذا حکم سایر الصفات
الکمالیة دافع لقول من قال آه وجه الدافع انه ظهر من کلامه
علیه السلام ان هذا الکلام للاشارة الی انه لیس من جنس کالانسان فلو کانت
الصفات الحقیقیة له تعالی زائدة علی ذاته تعالی یلزم ان یکون

صفاته تعالى كصفتنا وكما انه تعالى من حيث كمال ذاته فيلزم
الاستكمال بالغير كما فينا وهو نقص يجب تنزيهه تعالى عنه قوله
وتقابل الذي يقول بنا على وجوب عينية صفاته جل شأنه
يلزم ان يكون العلم الذي من اجل الصفات عينه تعالى
فيلزم انهدام ان الحضورات الزمانية معلوم له تعالى حقيقة
ومعلوم له تعالى ايضا حقيقة والتغاير بينهما بالاعتبار كما
افتى بالمحشي مرارا قوله وما قيل القايل به صدر المدققين
وحاصل قوله انه لا حاجة الى هذا التكلف في اثبات عينية صفته
تعالى اذ الموجود ما يعبر عنه بالفارسية هست وهذا لا يستدعي
قيام الوجود به وكذا العالم ما يعبر عنه بدانا والقادر ما
يعبر عنه بتوانا وتفسير الموجود بما قام به الوجود والعالم
قام به العلم والقادر بما قام به القدرة انما هو بمقتضى اللغة
ولما دل الدليل على عدم قيام الوجود والعلم والقدرة
وكذا ساير الصفات به تعالى وانه موجود عالم قادر علم ان
قيام المبدا غير لازم فبقي بعد تمهيد ذلك ان صفة الشيء

على

على قسمين احدهما ما يقوم به في نفس الامر كالعلم بالنسبة الى
زيد مثلا وثانيهما عرض لا يقوم به كالعالم والقادر بالنسبة
اليه فانهما عين زيد في الخارج لصحة حمله عليه مواطاة و
زايدان عليه ذهنية والصفة بالمعنى الاول مغاير للموصوف
في الواقع والثاني عينه فيه والمراد بقولهم ان صفاته تعالى
عين ذاته ان صفته تعالى من القسم الثاني لا القسم الاول الزايد
على الذات وقد عرفت ان قيام المبدا غير لازم فصح كون
الصفات عين الذات من غير تكلف وبالجملة الصفة
التي تكون عين الذات انما هي الصفة بمعنى الخارج المحمول
على الموصوف مواطاة مثل العالم والقادر وامثالهما
واورد عليه المحقق الدواني بان كون الصفة محمولا عين الذات
بهذا المعنى مشترك بين الواجب لذاته وغيره وعرفت انه لما
كان العينية بهذا المعنى كانت مشتركة بين الواجب والممكن فلا معنى
للقول بان صفات الواجب عين ذاته تعالى دون غيره كما
هو مذهب الحكماء والمعتزلة لان الصفة بمعنى الخارج المحمول مواطاة

عين في الواجب والممكن بهذا المعنى الذي ذكره بلا تفاوت
وفيه ان هذا مندفع لان عدم التفاوت بين الواجب و
الممكن في هذا لا يستلزم عدم التفاوت اصلا بل الفرق من وجه
آخر ما ذكره بقوله كالعلم بالنسبة الى زيد وفيه نظر لان غرض
المحقق الدواني على ما ذكرنا انه اذا كانت عينية الصفة
بهذا المعنى مشترك بين الواجب والممكن فلا معنى للتخصيص بان
الصفات الواجب تعالى عين ذاته دون الممكن على ما قال
به الحكماء والمعتزلة لان العينية بهذا المعنى لا يكون قابلا
للنزاع ولا تصير المسئلة وايضا لقايل ان يقول الخارج في انه
المحمول الذي لا يكون محمولا ذاتيا للموضوع والا لم يكن خارجا
والمعبر عنه بمفهوم الموجود والقادر والعالم والمريد وغيرها
من الصفات الكمالية يكون ذات الواجب تعالى بمحض
ذاته مع قطع النظر عن جميع ما عدا ذاته ولا احتياج
في ثبوت هذه المفهومات له تعالى ضرورية ذهنية فيكون
نسبتها الى ذات الواجب تعالى نسبة الذاتية واذا كانت

نسبتها

نسبتها نسبة الذاتية فلا يصح القول بكون شيء منها خارج المحمول
بل الجميع محمولات ذاتية غير خارجة قوله وهو ان يكون الحيوة
في الحيوان هي صفة آه هذا اشارة الى ان حيوة الحيوان معنى
آخر غير المعنى الذي قد ثبت للواجب تعالى متصف به واعلم
ان المحقق الدواني قال في رسالة اثبات الواجب الجديدة بعد
ذكر هذا التعريف لحيوة الحيوان واستدل المستدل اي
الشيخ الرئيس في القانون على مغايرتها الحس والحركة الارادية
واورد ان العضو المفلوج ليس مسلوب الحس بالكلية نعم لو
استدل بالعضو المتخدر لكان اتم وعلى مغايرتها القوة
الغاذية بان العضو الذابل حي وليس بمغتذ واورد عليه
انه يجوز ان يكون قوة التغذية ضعيفة لكن يكون تغذيتها
اقل من التحلل فلذلك يظهر الذبول انتهى كلامه وقال غياث
المدققين في شرح اثبات الواجب الجديد بعد نقل ذلك كلام
المحقق واقول فيه بحث اما اولا فلان الاعتراض الذي
اورده مجمل مهمل غير محصل يرد عليه ما يرد عليه مثلا لا يرد على

غيره واما ثانيا فلان الشيخ الرئيس يستدل على ان الحيوة غير
قوة الحس والحركة بان تلك القوة مفقودة في المفلوج وعلم
ذلك الفقد بما علم ساير احوال الذي من العلامات المعتبرة
في صناعة الطب وعليها مدار المعالجات الظاهرة النافعة و
في كل فن يستدل على مطلبه بما يليق به وتوضيح ذلك ان
للفالج استرخاء احد شقي البدن وله علتان احديهما سدة
دماغية في مجاري الاعضاء ومنابتها مانعة عن نفوذ الروح
الحيواني والقوى المدركة والمحركة الى تلك الاعضاء فيبقى
مسترخية معطلة خالية عن تلك القوى والروح الحامل
لها لشدة المانعة لنفوذها ومجيئها وثانيهما رطوبة بالغة مفرطة
في الاعضاء المفلوجة مانعة من فعل هذا القوى والحكيم العارف
بالفنون صاحب القانون يستدل بالفالج الحادث بالوجه الاول
والاستدلال به تام لا يرد عليه امثال تلك الايرادات الواهية
التي لا يخفى وهنها على النفوس الواهية وليس في عبارته دلالة
على ان الاستدلال بجميع اقسام الفالج باي علة كان بل الدليل

الذي

الذي يشير اليه ان العضو الخالي عن قوة الحس والحركة حيوة
فلو كانت الحيوة تلك القوى بعينها لما يفارقها ولم يتحقق
هنا بدون ذلك وهذا ظاهر جدا عبارة اخرى المفلوج صحيح
عن قوة الحس والحركة ولا يخلو عن الحيوة على ان للتعميم ايضا وجها
واما ثالثا فلان الايراد بمنع سلب الحس والحركة مع انه مكابرة
غير نافع واما رابعا فلان الاستدلال بالعضو المتخدر غير
تام لان الحس والحركة فيه غير تام لانه غير حاصل بالتمام واما خامسا
فلان الايراد الذي اورده ثانيا على دليل مغايرتها لقوة
التغذية غير وارد هي مبني على الشعور عن المراد بالذبول
وذلك لان بعض الاعضاء قد يعرض في سن النمو والوقوف
فتفقد قوة التغذية وتزول وهو المراد بالذبول حيث
اضيف الى العضو ويعلم ذلك بعلامات يعلم بها بين الحالات
والذبول بهذا الوجه مرضا وليس هو الذبول الذي يكون
في سن الشيخوخة بعد الوقوف وعلى هذا لا يخفى فساد الايراد
المبني على عدم الوقوف والفرق بين بين الذبول بين المرضي

والطبيعي واما سادسا فلانه قاصر متصرف في النقل وانما قال
يجوز ان يستدل بما قرره من القياس الفاسد وكانه بجلالة شانه
لم يعرف التغذية من قوتها   انتهى الفاظه وفيما ذكره من الابحاث
نظر اما اولا فلان قوله فلان الاقتضاء الذي اورده مجمل الخ
ان اراد ان القوم لم يعرفوها بانها صفة تقتضي الحس والحركة
بل عرفوها بانها مبداء لقوة الحس والحركة فنقول كما ان الاقتضاء
مجمل يحتمل ان يكون تاما او ناقصا كذلك المبداء يحتمل ان يكون
تاما او ناقصا فلا تفاوت بينهما في المآل وان اراد معنى اخر
فليبين فليبين حتى ينظر في صحته وفساده واما ثانيا فلان
ما ذكره بقوله واما ثانيا آه لا يكون دافعا للايراد الذي ذكره
المحقق الدواني لان حاصل ذلك هو ان ما ذكره الشيخ ليس
برهانيا بناء على الاحتمال الذي ذكره لا نزاع لاحد من يدعي
انه يعلم وجود الحيوة في العضو المفلوج بدون قوة الحس و
الحركة بالحدس مع لا مع من يدعي ان مغايرة الحيوة لقوة الحس و
الحركة بديهية كما ادعاه صاحب المقاصد حيث قال والحق ان

مغايرة

مغايرة المعنى المسمى بالحيوة للقوة الباصرة والسامعة وغيرها
من القوى الحيوانية مما لا يحتاج الى بيان وبالجملة الايراد المذكور
انما يكون على تقدير كون المطلب نظريا محتاجا الى البرهان
لا على تقدير كونه بديهيا او حدسيا واما ثالثا فلان ما ذكره
بقوله غير نافع في ذيل قوله واما ثالثا منظور فيه لانا سلمنا
ان المراد اثبات مغايرة الحيوة لقوة الحس والحركة لا الحس و
الحركة لكن اذا قيل بوجود الحس والحركة حتى يلزم ثبوت الحيوة
بدون قوة الحس والحركة فيلزم المغايرة بينهما واما ما ذكره بقوله
رابعا فهو متوجه لان الاحتمال الذي ذكره المحقق الدواني
في العضو المفلوج قايم هنا ايضا فلا فايدة للعدول من
العضو المفلوج الى العضو المتخدر واما رابعا فلان قوله
واما خامسا آه لا ينفع له في دفع الايراد لان الفرق بين
الذبولين وان كان بينا لكن لا تاثير له في دفع الايراد لان
الاستدلال بمغايرة الحيوة لقوة التغذية انما يتم بعد اثباتها
ان قوة التغذية مفقودة راسا في حالة الذبول مطلقا و

فلابد من القول بوجود الحس والحركة
في العضو المفلوج بدون قوة
الحس والحركة صح

لم يثبت بناء على ان الاحتمال الذي ذكره المحقق واما خامسا
فلان ما ذكره بقوله واما سادسا لا يندفع لما ذكر ايضا في دفع
الايراد الذي ذكره المحقق سواء كان مراد المستدل اثبات
مغايرة الحيوة للتغذية او للقوة التغذية لان محصل الاول
ان الحيوة موجودة في حالة الذبول ولا يوجد التغذية اذ
قوة التغذية فيرد عليه ما اورده المحقق قال المص قدس سره
وتخصيص بعض الممكنات بالايجاد في وقت يدل على ارادته
لما اثبت قدرة الواجب تع وعلمه اراد ان يثبت ارادته تع
وحاصل الاستدلال ان ذات الواجب تع باعتبار القدرة
لا يكفي في الايجاد والتاثير لان الذات باعتبار القدرة
يكون نسبته الى الفعل والترك كذا الى الضدين متساوية
لانك قد عرفت ان القدرة هي صحة الفعل والترك و
كذا العلم يتعلق بالطرفين وبالضدين فنسبته الى الطرفين
والضدين على السوية فلا بد من امر آخر لتخصيص احد الطرفين
واحد الضدين وذلك الامر الآخر المخصص لاحد الطرفين او

الارادة

الارادة واعترض عليه ان الصفة التي هي الارادة كما يمكن
تعلقها باحد الضدين يمكن تعلقها بالآخر فالتعلق باحدهما
دون الآخر اما ان لا يحتاج الى مخصص آخر فيلزم الترجيح
بلا مرجح وايضا يلزم عدم الاحتياج الى الارادة رأسا
بل يكون القدرة كافية في الايجاد والتاثير لان القدرة
وان كانت نسبتها الى الطرفين متساوية لكن المفروض
ان نسبة الارادة الى الطرفين ايضا على السواء ومع
ذلك يجوز ان يتعلق باحد الطرفين وباحد الضدين
دون الآخر فكذلك يقع في القدرة بلا تفاوت او يحتاج
الى مخصص آخر فيلزم التسلسل المحال ويمكن ان يجاب عنه بمنع لزوم
التسلسل بناء على انه يجوز ان يكون تعلق الارادة باحد
الضدين ووقوعه في وقت معين لذات الارادة لان
الارادة صفة شانها التخصيص والترجيح فهو بط لان
هذا قادح في اثبات الارادة لانه لقائل ان يقول انه يجوز
ان يكون تعلق القدرة باحد الضدين لذات القدرة فلا

يحتاج الى الارادة فان قيل لا نم ان نسبة الارادة الى الطرفين
والى الضدين على السواء لانه يجوز ان يكون احد الضدين
ممتنعا ولهذا لم يتعلق الارادة به قلت هذا جار في القدرة
لانه يجوز ان يقول انا لا نم ان نسبة القدرة الى الطرفين ولا
الضدين على السواء لانه يجوز ان يكون الضدين ممتنعا قال
بعض الشراح في تحرير كلام المص وتحريره انه تعالى ان لم يكن
مريدا مختارا لم يحتج الى التخصيص لايجاد بعض الممكنات ووجوده
ببعض من الاوقات لكن الثاني بط وكذا المقدم اما الملازمة
فلانه ليس تعبير المختار هذا واما بطلان الثاني فلانه تعالى
تخصيص بعض الممكنات كايجاد العالم بوقت معين مع انه
ممكن له ان يوجد في وقت آخر وانما قلنا ذلك كذلك
لان حدوث العالم يدل على قدرته وهي يمتنع ان يفعل
الا بالارادة المخصصة للمراد ببعض من الاوقات وفي
الشروح ان معناه ان تخصيص بعض من الممكنات بالوقوع
دون بعض آخر منها وفي بعض من الاوقات دون بعض منها

رح

مع استواء نسبة الذات الى الكل لا بد وان يكون لصفة
من شانها التخصيص ولا نعني بالارادة الا هذا ويتوجه
عليه ان المخصصة جاز ان يكون نفس ذاته المقتضية لذاتها
معلولا وبواسطة معلولا آخر وهكذا الى غير النهاية فلهذا
ما قررنا كلامه بوقت ربما قدمناه انتهى وفيه ما لا
يخفى اما اولا فلانه يتوجه على تقريره ما ذكرناه من الايجاب
اولا بناء على انه اخذ في الدليل امكان ايجاد العالم
وقت آخر بقوله مع انه يمكن له ان يوجد في وقت آخر
فيتوجه عليه جميع ما ذكرناه سابقا واما ثانيا فلان ما ذكره
بقوله يتوجه عليه الخ مندفع لان ذلك الاعتراض انه يجوز
ان يكون الفاعل موجبا مقتضيا لذاته معلولا وبواسطة
معلولا آخر وهكذا فلا يثبت الاختيار وهذا مندفع
بما في الشروح لان ما في الشروح مبني على اثبات القدرة
ونفي الايجاب لا كما جعل المورد تقريره مبنيا عليه
لان هذا الدليل لا يكون موقوفا على اثبات القدرة و

نفي الايجاب اي لا حتى يتوجه عليه ما ذكره فلهذا ذكر المص دليل
الاختيار بعد اثبات القدرة ونفي الايجاب وهذا المسلك الذي
سلكه المص لاثبات الارادة هو مسلك الاشاعرة ولهم مسلك
اخر ذكره في شرح رسالة العلم حيث قال الارادة في الحيوان
هو شوق الى حصول المراد وداع يدعوا الى تحصيله لما يتخيل
او يتعقل من ملائمته ولما كان من دأب العقلاء ان يصفوا
بارئهم باشرف طرفي النقيض وحسبوا ان كل ما يوجد
بارادة اشرف مما يصدر الفعل عنه من غير ارادة وصفوه في
كل ما يوجد بالارادة وهي اخص من العلم ومرتبة عليه لكنه عليهم
لان كل ما لا يعلم لا يمكن ان يراد وقد يعلم ما لا يراد والمتكلمون
ذهبوا الى اثباتها فمنهم من قال انه صفة زائدة على العلم
قديمة او محدثة بها يتخصص المراد من المعلوم ومنهم من قال انه
علم خاص بما في وجود المخلوقات من المصالح الراجحة اليهم
وهو الداعي الى الايجاد والحكماء زعموا انها العلم بنظام الكل
على الوجه الاتم الاكمل انتهى كلامه فانت تعرف انه يمكن اثبات

ارادة

ارادة الواجب تعالى بمسلك اخر وهو انه لما كان الواجب تعالى
خالقا لصاحب الارادة وخالق صاحب الارادة يجب ان يكون
مريدا كان خالق العالم يجب ان يكون عالما كان الواجب تعالى
صاحب الارادة على ما عرفت غير مرة واعلم ان المحقق
الدواني في رسالة اثبات الواجب الجديدة بعد ما قال
ان مبادي الافعال الاختيارية تنتهي الى الامور الاضطرارية
التي صدرت عنه الحيوان بالايجاب فان اعتقاد النفع او
اللذة يحصل من غير اختيار فيتبعه الشوق ويتأكد فيطيعه
القوة المحركة اضطرارا فهذه امور مترتبة بالضرورة فان
قلت فكيف يتحقق الثواب والعقاب فان ذلك بمنزلة ان
يضطر الانسان غيره الى الفعل ثم يعاقب بعض المضطرين
ويثيب بعضهم قلت قد تقرر عند اهل الحق ان الثواب و
العقاب من الله تعالى ليس بطريق الاستحقاق وليس لاحد من العباد
حق على الله تعالى حتى يكون ممنوعا عن ذلك تعالى عن ذلك علوا
كبيرا انتهى وفيه بحث لانه اذا لم يكن الثواب والعقاب بسبب

الاستحقاق فكون احد الشخصين مثابا والاخر معاقبا يستلزم
للترجيح بلا مرجح بل للترجيح بلا مرجح وايضا اذا كان العبد
مضطرا في فعله فلا وجه في امره ونهيه لان الامر والنهي انما
يعقلان في حق المختار دون المضطر وايضا يلزم ان يكون
ارسال الرسل عبثا لان فائدة بعثة الانبياء هو الامر بالمعروف
والنهي عن المنكر وهما لا يعقلان الا بالنظر الى المختار دون
المضطر وهو ظاهر لا يخفى والحق في الجواب ما مر سابقا من انه
لا جبر ولا تفويض بل امر بين امرين فتذكر قوله والا يلزم التسلسل
لان الارادة اذا كانت زائدة على الذات يلزم ان يكون
حادثة عند المص قدس سره لان مذهبه انه لا قديم سوى الله تعالى
فاذا كانت حادثة معلولة له تعالى يجب ان يكون مسبوقة بالارادة
وكذا ارادة الارادة وهكذا فيلزم التسلسل قوله انما هو بالقصد
واعلم ان القوم فرقوا بين القصد والعزم فعنوا بالقصد
الارادة المصممة الجازمة وبالعزم الارادة الغير المصممة التي
لم يصل الى حد الجزم قوله فان قلت اذا كان آه قد نقلنا

هنا سابقا عن صدر المدققين مع توضيحه قوله واجاب عنه
اي اجاب الخيام عن سؤال الغزالي قبل سؤاله عن الغزالي
قوله فقال الغزالي اي قال الغزالي في جواب الخيام وكان
جواب الغزالي عن سؤال الخيام بعد جواب الخيام عن سؤال
الغزالي قوله مندفع بالتخصيص يمكن توجيهه من وجهين احدهما
ان المراد بين انه يجوز الترجيح بلا مرجح في ضمن الترجيح
بلا مرجح وهذا القسم من الترجيح جائز والترجيح المحال انما
هو الترجيح الذي لا يكون في ضمن الترجيح بلا مرجح غير الارادة
وثانيهما ان المراد ان الترجيح بلا مرجح انما يستلزم الترجح
بلا مرجح اذا لم يكن الترجيح بالارادة اما اذا كان الترجيح
بالارادة فلا يستلزم الترجح بلا مرجح فالترجيح بلا ارادة يستلزم
الترجح بلا مرجح مطلقا وكلا الوجهين منظور فيهما اما
الاول فلان الترجح بلا مرجح باطل مطلقا سواء كان
في ضمن الترجيح بلا مرجح اولا والتخصيص فيه تخصيص في
قواعد العقلية واما الثاني فلانك قد عرفت ان الترجيح

بلا مرجح يستلزم الترجيح بلا مرجح مطلقاً سواء كان الترجيح
بلا مرجح بالارادة او بغيرها قوله فكلام الشارح ههنا في غاية
السقوط ووجه السقوط ان الشارح لما بين استدلال المصنف على
ان الارادة ليست امراً آخر سوى الداعي قال بعده بلا فصل
اقول لزوم التسلسل او تعدد القدماء لازم على اي حال اذا
كانت الارادة زائدة على الذات سواء كانت نفس
الداعي او امراً آخر زائداً عليه وذلك ظاهر انتهى والظاهر من
هذا الكلام انه اعتراض على الاستدلال الذي ذكره المصنف
وحرره من جانبه وانت تعرف ان هذا الاعتراض انما
يمكن له وجه لو كان مذهب المصنف زيادة الارادة اما اذا لم
يكن مذهبه ذلك فلا يلزم التسلسل ولا تعدد القدماء واما
ان الظاهر من كلام الشارح انه اعتراض لانه يمكن ان يقال ان
كلام الشارح ليس اعتراضاً على استدلال المصنف بل هو تحقيق المقام
لكن من انصف من نفسه يعلم ان هذا التوجيه بعيد عن سوق
الكلام قوله وهو نفس العلم اي ادراك المسموعات والمبصرات

وسائر اخواتهما هو نفس العلم بها من حيث انها اشياء مدركة
بالحواس وبالجملة ان تلك الاشياء التي ندركها بالحواس
الظاهرة والباطنة وبتلك القوى الجسمانية يدركها
الواجب تعالى ايضاً بهذا الوجه الذي ندركها لكن لا بالآلات
المذكورة لنا لتعاليه عنه وفقرنا اليها انما هو بسبب نقصاننا
قوله يتعلق بصيغة المفعول والضمير المجرور راجع الى
العلم وقوله الذي اه الموصول والصلة في محل الجر لكونه
صفة للمتعلق بصيغة المفعول وقوله هو المدرك الضمير
المرفوع فيه راجع الى المتعلق بصيغة المفعول وقوله
المدرك بصيغة المفعول غاية ما في الباب يعني ان مراد المصنف
من الادراك هو ادراك الجزئيات المدركة لنا بالحواس
الظاهرة والباطنة جميعاً لا الجزئيات المدركة لنا
بالسمع والبصر فقط غاية ما في الباب انه ورد في الشريعة
اطلاق السمع والبصر عليه تعالى دون الشامة والذائقة وغيرهما
بناء على هذا الطل برد الاعتراض على حمل الشارح على ما ذكره

المحشي من تخصيص الابصار ادراك بالسمع والبصر على ما ذكره الشارح
لا يناسب عموم عبارة المصنف لان المصنف قال في النقل دل على
اتصافه بالادراك والادراك عام شامل للادراك بالسمع
والبصر وغيرهما فالتخصيص غير مناسب قوله هذا التخصيص
لا يناسب عموم عبارة المتن قيل واقول لا خفاء في ان
كلام المصنف بظاهره عام لكن لما كان الكلام في صدد بيان صفات
الواجب في ذكر انه قادر وعالم وحي ومريد فالمناسب ان يحمل
كلام هنا على كونه سميعاً وبصيراً ولهذا قال الشارح على كونه سميعاً
وبصيراً او عموم علمه لجميع المحسوسات بل لجميع المعلومات
قد ثبت سابقاً بالدليل العقلي وما يحتاج الى النقل الا
كونه سميعاً بصيراً ولا حدس لنا بهما وهذا التوجيه وان كان
لا يخلو من قوة لكن بعد حمل التأمل لانه لا يقبل لمن يقول انت
خبير بانه لا نزاع في ان اسماء الله تعالى توقيفية فلو كان غرض
المصنف من اسماء الله تعالى لكان ما ذكره الموجه موجهاً لكن
الكلام في المعاني التي يتصف الواجب بها سواء كانت

الالفاظ الموضوعة بازاء تلك المعاني يجوز اطلاقها على
الواجب تعالى ام لا فلا الواجب تعالى يدرك المذوقات
فيتصف بادراك المذوقات لكن لفظ الذائق الموضوع
بازاء ادراك المذوقات لا يطلق عليه تعالى فالمناسب ح
ابقاء عموم المتن بحاله قال الشارح الطاهر لا يصح كونه سميعاً بصيراً
واعترض عليه المصنف رح في نقد المحصل بان قولهم الحي يصح
اتصافه بالسمع والبصر ليس بمطرد لان اكثر الهوام والسمك
لا سمع لها والعقرب لا بصر لها والديدان لا بصر لها ولا
سمع فلو لم يمتنع اتصاف تلك الانواع بالسمع والبصر لما
خلا جميع اشخاصها منهما قوله وما قال صدر المدققين
ذكره في رسالة اثبات الواجب قوله بذاته اي يكون
عالماً بذاته لا بالآلات قوله نعم من فرض الشرك يعني
ان مذهب المصنف ان الجزئية للموجود الخارجي لا ان الكلية
والجزئية لا يتصف بهما المعلوم بل الموصوف بهما انما
هو العلم على ما اعترف به المحقق الدواني وصدر المدققين

ايضا على ما مر سابقا مع بيان فساده وهذا الملخص لما كان
قايلا بان الموجود الخارجي متصف بالجزئية والجزئية
وصف له فيصح ان يقول ان المسموعات والمبصرات و
كذا غيرها على الوجه الذي يكون مدركة لنا يكون بهذا
الوجه مدركة للواجب تعالى ايضا لكن بدون الاحتياج
الى الالات اما من قال بان الكلية والجزئية ليستا صفتين
للمعلوم والمدرك بل هما وصفان للادراك فيصح ان
يقول ان المسموعات والمبصرات وكذا غيرها على الوجه
الذي يكون مدركة لنا يكون بهذا الوجه مدركة للواجب تعالى
ايضا لكن بدون الاحتياج الى الالات اما من قال بان الكلية
والجزئية ليست وصفين للمعلوم والمدرك بل هما وصف
للادراك فيصح ان يقول ان المسموعات والمبصرات و
غيرها على الوجه الذي يكون مدركة لنا يكون مدركة للواجب تعالى
ايضا لان تلك الصور مدركة له على الوجه الذي الجزئي
المانع من فرض الشركة وبناء على اصلهم من ان الكلية والجزئية

وصفان

وصفان للادراك لا يكون تلك الاشياء مدركة له تعالى
على الوجه الجزئي بل على الوجه الكلي كما عرف فيما سبق
في تاويل كلام الفلاسفة والى هذا الذي ذكرناه مفصلا
اشار اليه المحشي بقوله فكلام المذكور مغرور ويمكن ان يبنى
ما ذكره التحرير من ان الكلية والجزئية وصفان للعلم
والادراك لا للمعلوم والمدرك انما هو مبني على زعمهم
ان هذا تحقيق مذهب الحكماء وما ذكرا في مبحث السمع و
البصر من ان المسموعات والمبصرات وغيرهما مدركة للواجب
تعالى على الوجه الجزئي الذي يكون بهذا الوجه مدركة لنا
لكن لا بالالات انما هو مبني على تحقيق مذهب المتكلمين وفي
كلام المحقق الدواني في رسالة اثبات الواجب اشعار بذلك
حيث قال في اواخر مبحث السمع والبصر وسينقل المحشي
ايضا والباري تعالى يدرك المبصرات والمسموعات على النحو
الجزئي بذاته بناء على ما ذهب اليه جمهور المتكلمين من انه تعالى
يدرك الجزئيات بالوجه الجزئي فح لا يكون كلاهما معتبرا

قوله وما قيل القايل هو المحقق الدواني في رسالة اثبات
الواجب الجديدة قوله دون ساير الصفات يعني لم يحكم
برجوع هذين الوصفين الى ساير الصفات كالقدرة و
الارادة والحيوة وغيرها قوله حيث لم يرد السمع اي لم يرد
الشرع وهذا دليل وتعليل لارجاع ساير المحسوسات
غير السمع والبصر الى العلم قوله بما نهاه اي بارجاع ساير
المحسوسات غير السمع والبصر لا يخفى ما فيه هذا خبر لقوله وما
قيل قوله فذلك هو وجه ارجاع الابصار والسماع يعني
ان الوجه الذي يكون بارجاع ادراك المبصرات و
المسموعات ايضا الى العلم وهذا كلام حق لا غبار عليه لان
كل واحد من السمع والبصر ادراك خاص وكل ادراك خاص
راجع الى العلم لا الى غيره من الصفات كالقدرة و
الارادة وغيرهما فلا معنى للاستبعاد في رجوع السمع و
البصر الى العلم دون غيره من الصفات قوله فان مجرد اطلاق
لفظي السمع والبصر هذا رد لما ذكره المحقق بقوله مع ان

ظواهر

ظواهر النصوص مشعرة بالمغايرة الذاتية والحاصل ان
المستفاد من الشرع انما هو اطلاق لفظي السمع والبصر
تعالى لا اثبات معنى السميع والبصير لان معنى السميع و
البصير هو العالم بالمسموعات ومعنى البصير هو العالم
بالمبصرات واثبات علمه تعالى بجميع الاشياء كلياتها و
جزئياتها ثابت بالعقل مستقلا لا الا على ما عرف
مرارا فلم يثبت بالشرع الا الاطلاق لفظي السميع و
البصير عليه تعالى قوله فلاحظ ان الابصار راجع هذا اشارة
الى بيان الامر الباعث للشيخ الاشعري على ارجاع السميع
والبصير الى العلم وحاصل ذلك انه يمكن ان يقال من
جانب الشيخ الاشعري انا نعلم بديهة ان لا معنى للابصار
الا الادراك بالة مخصوصة وكذا لا معنى للسمع الا
الادراك بالة مخصوصة ولما استحال على الله تعالى الالة
كان السمع والبصر بالنسبة اليه تعالى ادراك المسموعات
والمبصرات لكن لا بالالات ولا شك ان هذا الادراك قسم

من العلم فظهر وجه ارجاع السمع والبصر الى العلم وهذا بعينه وجه
لارجاع ادراك سائر الحواس غير السمع والبصر الى العلم ايضاً
قوله على ان انا المراد بالعلم التام هو العلم بكنهه ولوازمه قوله وما
قيل القائل هو قاضي عضد قوله فدفع هذا الاستدلال بما قرره المراد
بما مر هو قوله ومنعه ظاهر ايضا قال الشارح والجواب ان كلا منهما صفة
قديمة لها متعلقات حادثة هذا الجواب انما يتم على ما ذهب اليه
الاشعري من ان صفاته تعالى زائدة قديمة ولها تعلقات حادثة
واما الجواب على ما ذهب اليه المصنف من ان صفاته تعالى عين ذاته
فهو ان يقال ان احتياج السمع والبصر الى المسموع والمبصر انما
يمكن اذا كان ذلك الادراك انفعاليين وبالتين مخصوصتين
كما بالقياس الينا واما اذا كانا فعليين فلا لانك قد عرفت
سابقا انه ليس لعلمه تعالى انفعال اصلا وان مناط علم الواجب تعالى
ليس وجود الاشياء وحقيقتها بل مناط علمه تعالى بالاشياء بعضها
فضلا كلها وجزئيها مسموعها ومبصرها انما هو علمه بذاته البسيطة
الحقة العلم بذاته البسيطة الحقة عين ذاته ولهذا علم الواجب بجميع

الحق

الحادث سواء كان بالكليات او الجزئيات المجردة او المادية
او المسموعات والمبصرات يكون ازليا لان مناط انكشاف
جميع الاشياء عنده تعالى انما هو ذاته تعالى لا غير والحادث
والمتجدد والمتغير وكذا غير المتغير ايضا انما هو المعلوم اذا عرفت
هذا تعلم ان ما ذكره المحشي في هذا المقام بقوله والاولى ان يقال
ان كلا منهما آه مجمل وما ذكرناه هو المفصل قوله قال الشارح تواتر
عن الانبياء الخ اعلم ان هذا ليس شرحا لكلام المصنف بل هو دليل
آخر برأسه وشرح ما ذكره المصنف هو ما ذكره المحشي بقوله يعني
ان قدرته عامة شاملة الخ قوله لا علاقة الضمير المجرور في غيره راجع
الى الغير وفي قوله ومن جملته راجع الى الممكنات وفي الضمير المرفوع
في قوله وهو معنى التكلم راجع الى ابقاء الكلام قوله احدهما
التكلم اي ايجاد الكلام قوله نحو تكلمت كلاما بكلام دقيق
هذا دليل على ان الكلام جاء بمعنيين احدهما بالمعنى المصدري
وثانيهما بمعنى ما به التكلم لان كلاما في قوله تكلمت كلاما وقع
مفعولا مطلقا لقوله تكلمت وفي قوله بكلام دقيق كون الكلام

فيه بمعنى ما به التكلم فثبت الكلام في الكلام بكلا معنى الكلام
لكذب الصغرى اي لكذب صغرى القياس الثاني كذب
الصغرى اي كذب صغرى القياس الاول انما نشأ من
اشتراك اللفظ كون الكلام مشتركا بين المعنيين المذكورين
يوجب دفع التدافع بين القياسين المذكورين لانه موجب
التدافع بل الموجب للتدافع انما هو عدم اشتراك لفظ الكلام
بين المعنيين المذكورين وكونه بمعنى واحد في القياسين المذكورين
فالاولى ان يقال فالحق ان التدافع انما نشأ من عدم فهم
اشتراك لفظ الكلام بين المعنيين المذكورين وجعله بمعنى واحد
في القياسين المذكورين وانما قلنا فالاولى ولم نقل فالصواب
لانه يمكن ان يقال في توجيه كلامه ان مراده ان التدافع انما
نشأ من كون لفظ الكلام مشتركا في الواقع وجعله بمعنى واحد
فيهما لكنه بعيد تأمل لان الموجب للتدافع بين القياسين انما هو
كون الكلام بمعنى واحد فيهما ولا دخل للاشتراك في ذلك اصلا
نعم الاشتراك موجب لدفع التدافع اي غير مفتقري حتى الجلد

والغلاف

والغلاف انت تعلم انه لا معنى لكون الجلد والغلاف غير مفتقري
مخالفة الظ المراد بالظ هنا البديهي يعني ان كون
المنتظم من الحروف حادثا ظ بديهي والقول بقدم المنتظم
من الحروف مخالف للظهور والبداهة وهذه المخالفة اشنع
من مخالفة الدليل الذي اقيم على عدم جواز قيام الحوادث
على الواجب تعالى ولهذا خالفوا الدليل ولم يخالفوا الظ
وقوله حادث اي قوله تعالى حادث والمراد ان الذات
في قوله قائما بالذات ذات الواجب تعالى بالقدرة اي
بالقدرة فقط لا بقول كن وانما قلنا ذلك لانه لو كان وقوع
كل شيء بكن يلزم اي يكون كلمة كن واقعة بكلمة كن اخرى سابقة
فيتسلسل وما كان بيانا لذات الواجب تعالى لحد بقا
بقول كن بالقدرة على ما نقل عن المقاصد والمراد من قوله
بالقدرة المراد بالقدرة فقط واعلم ان قوله ولا يخفى عليك
آه ليس من شرح المقاصد بل ما هو سابق عليه من شرح المقاصد
والغرض من قوله ولا يخفى عليك آه هو ان الكلام بمعنى القدرة

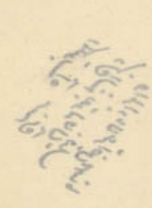
على التكلم ليس كلاما بمعنى ما به التكلم بل هو كلام بمعنى التكلم
واعدم الغير بالجر معطوف على قوله الالقاء ظاهر
هذا التعريف وهو خلق الكلام في بعض الاجسام لان المتبادر
من الخلق الخلق بالفعل والخلق بالفعل ليس صفة حقيقية
له تعالى لان الخلق بالفعل امر حادث ليس ثابت في الازل
ما هو من الصفات الحقيقية وهو ان الكلام امر هو مصدر
تاليف الكلمات او القدرة على ذلك التاليف وخلق التكلم
مطلقا اي سواء كان للواجب تعالى او لغيره في تخصيص
المدلول بالدلالة العقلية وح يكون الدال بالواجب جل ذكره
لا معنى له الا ان يعرف عن ظاهره وهو ان يراد بالمدلول
المذكور المدلول بالدلالة العقلية وح يكون من قبيل دلالة
المعلول على العلة لان التكلم الذي هو من صفاته الحقيقية له تعالى
علة للكلام اللفظي ومبداء له فدلالة الكلام اللفظي عليه من
قبيل دلالة المعلول على العلة والدلالة دلالة عقلية والمتبادر
من الدلالة الدلالة اللفظية الوضعية فاطلاق الدلالة واراد

الدلالة

الدلالة العقلية منها خلاف الظا يصح على هذا التقدير
آه اي يصح على راي الاشعري ومذهبهم الحكم بان كلامه تعالى
معنى قايم بذاته تعالى وقديم لانهم قايلون بزيادة الصفات
على الذات في الواجب تعالى عن ذلك وهذا الحكم انما يصح
اذا اريد من الكلام التكلم الحقيقي وهو القدرة على تاليف
الكلمات لا ما به التكلم الذي هو المنتظم من الحروف
ان على القول بان للموجودات آه يعني اذا كان علمه تعالى
بالاشياء حصوليا بمعنى جميع الاشياء قايمة بذاته تعالى قياما
علميا ويكون الصور العلمية للاشياء قديمة ومن بعض تلك
الاشياء التي يكون باعتبار الوجود العلمي والشهود العلمي
قايمة بذاته تعالى عن ذلك هو الكلام بمعنى ما به التكلم
فيكون الكلام بمعنى ما به التكلم قايما بذاته تعالى عن ذلك و
قديما على بعض الحكماء منهم الشيخ الرئيس في الاشارات
ما نقله المحشي سابقا وقد عرفت ايضا معنى كلام الشيخ بحيث
ظهر لديك ان القوم تقولوا على الشيخ العلم الحصولي في الاشياء

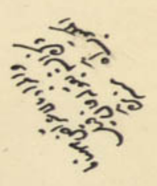
كالالفاظ الدالة اي كان الالفاظ الموجودة في الخارج متعددة
كذلك هذه الالفاظ باعتبار الشهود العلمي متعددة فلا يصح
قولهم ان كلامه تعالى واحد عندنا وانقسام ذلك الكلام
الواحد الى الامر والنهي والخبر والاستفهام والنداء انما هو
بحسب التعلق لان هذا الحكم انما يصح في الكلام بمعنى التكلم
الذي هو صفة حقيقية له تعالى لا في الكلام بمعنى ما به التكلم
ولا يخفى ما فيه لانه يلزم بناء على هذا التوجيه خلاف ما
تقرر عند الاشاعرة من ان كلامه تعالى صفة له تعالى غير العلم
والقدرة وغيرهما فاذا رجع الكلام الى العلم الاجمالي
يلزم رجوع الكلام الى العلم وهو خلاف مذهبهم وتلك
الزيادة آه هذا التحقيق المحشي وقد ذكر هذا التحقيق سابقا
في الحاشية المعنونة بقول الشارح وذلك يوجب آه وحاصل ان
زيادة العلم على ذاته تعالى انما يصح في العلم الانتزاعي او العلم
الذي يكون زايد التعلق والمراد بذلك العلم الانتزاعي هو
العلم بالمعنى المصدري الذي يشتق منه علم ويعلم وعالم لا العلم

معنى



بمعنى مناط الانكشاف فانه عينه تعالى على ما مر سابقا لم
يقدحوا اي لم يقدحوا في شيء من القياسين قيل
القايل هو صدر المدققين في رسالة اثبات الواجب
واعلم ان غرض صدر المدققين ان اللفظ انما هو الحروف
المرتبة المنتظمة المسموعة فهو من قبيل الاصوات وما هو
مكتوب انما هو نقش الالفاظ وصورتها ليس بالفاظ حقيقة
بل هو دال على الالفاظ ويتادى على ذلك قوله فان نقش
الفرس آه وهذا يكون قول المحشي اقول لا خفاء فيما
اورده وكان المحشي تفطن بذلك ثم قال والاصل ان القايل
آه لكن يعد فيه تامل لان ما ذكره في ذلك الاصل حاصله
ارتكاب المسامحة والمجاز في القول بان اللفظ مكتوب في
الانتزاع لصدر المدققين في المعنى المجازي بل نزاعه انما
هو في كون المكتوب لفظا حقيقة على ما جينا وما ذكرنا يندفع
ما قيل في توجيه كلام الشارح لان الكتابة تصوير اللفظ واذا كان
كذلك كان اللفظ مصورا لا محالة فيكون مكتوبا اذ المكتوب هو

المصور على هذا النقش ولم يلزم من ذلك ان يكون المكتوب من
جنس الحروف والصوت كما ان نقش الفرس تصويره على
الورق كسوع المصور فرسا ح لا يلزم من ذلك ان يكون صورته
المنقوشة على الورق كسوا فرسا انتهى ووجه الاندفاع ان النزاع
انما هو في ان المكتوب هل هو الالفاظ ام لا والغرض المعترض
انه لا يكون المكتوب الفاظا حقيقة على ما عرفت بل المكتوب
انما هو نقش دال على الالفاظ ولا يكون الفاظا حقيقة ولا نزاع
في الاركتاب المجاز والمسامحة لاطلاق اللفظ على النقش
الدال عليه قيل في هذا الجواب نظر لانه بل هو صدر المحقق
في رسالة اثبات الواجب جاريان فيه ان اريد ان
القياسين المذكورين جاريان فيه لا على سبيل التعارض فهو
بط وان اريد انهما جاريان على سبيل التعارض فهو مع لكنهما
جاريان ايضا على سبيل التعارض في المعنى الآخر الذي قال
به الاشاعرة فقوله معنى آخر لا يجري فيه ايضا بان المذكوران
منظور فيه وذلك لا يجدي نفعا عدم النفع انما يكون



اذا كان

اذا كان محل النزاع بين الاشاعرة والمعتزلة في ان هذا
المؤلف المنتظم الحادث على هل هو كلام الله تعالى ام لا
وبيان ان ذلك ليس محل النزاع بين الفريقين لانهما
متفقان في ان هذا المنتظم من الحروف الحادث كلام الله تعالى
والنزاع في ان كلام الله تعالى هل هو منحصر في ذلك او يكون
له معنى آخر سواء هذا المؤلف الحادث فالمعتزلة يقولون
بالحصر المذكور والاشاعرة يقولون بعدم الحصر والدليلان
اللذان ذكرهما الشارح من جانب المعتزلة لا يعنوان الحصر المذكور
بل انما يفيدان الحصر المذكور بل انما يفيدان كون هذا المؤلف
الحادث كلام الله تعالى والاشاعرة غير منازعين في ذلك
واعلم انه يتم الدليلان بحيث يفيدان الحصر ايضا بان يقال انه لما
ثبت بالوجهين اللذين ذكرهما الشارح ان هذا المنتظم من
الحروف الحادث كلام الله تعالى وليس دليل عقلي ولا نقلي
على ان كلام الله تعالى امر آخر ايضا غير هذا المؤلف الحادث
فيلزم الحصر في ذلك المؤلف الحادث ح يندفع ما ذكره الشارح

بقوله وجوابهما الخ واعلم ان الشارح قال قبيل قوله وجوابهما
الخ ما متأخر عن الارادة وقد يقال عليه ان وقوع كلمة كن عقيب ارادة
تكوين الاشياء على ما يقتضيه كلمة الجزاء وان دل على حدوثها
لكنه عموم لفظ شيء حيث وقع في سياق النفي تقتضي
قدمه اذ لو كانت حادثة لكانت مسبوقة بكلمة كن اخرى فيلزم
وتسلسلت وان جعل هذا الكلام مجازا فلا دلالة على حدوث
كلمة كن واجيب بانه على حقيقته وتقديره انه ليس قولنا لشيء
من الاشياء عند تكوين وكونه الا هذا القول وهذا لا يقتضي
ثبوت هذا القول لكل شيء بل غايته انه لو قيل وبين شيء
لكان هذا القول كما تقول ما اقول لاحد عند ارشده الا
ان اقول له اعلم فانه لا يدل على انك تقول اعلم لكل احد
بل على انك لو قلت شيئا لاحد عند الارشاد لكل قولك
اعلم انتهى واعلم ان ما نقلنا سابقا عن المقاصد ان الواقع
بكلمة كن انما هو المحدث لا كل شيء وقوله تعالى لا يكون محدثا
بل يكون حادثا يدل على انه لا يكون كل شيء مسبوقا بكلمة كن

فلا يلزم

فلا يلزم التسلسل وايضا قوله تعالى اذا اردناه يدل بحسب الظاهر
انه مخصوص بالزمانيات والحوادث الزمانية لان اذا للتو قيت
فلا يكون وقوع القديم كصفات الواجب تعالى اذا كانت
زائدة على الذات على مذهب الاشاعرة ووقوع الحوادث
الغير الزمانية بامر كن يعني في القيام شيء وبيان ان المستفاد
من ظاهر قوله تعالى ان وجود الاشياء يحصل بارادة قول
كن وثانيا قول كن حتى يحصل وجود الاشياء بعد الارادة
وبعد قول كن كما فهم الشارح وتفصيل المقام ان المستفاد من
قوله تعالى ليس الا ان كون الشيء انما يكون عقيب ارادة التكوين
لا عقيب قول كن لان الفاء في قوله تعالى فيكون يكون جوابا
لقوله تعالى اذا اردناه فيترتب كون الشيء على ارادة التكوين
لا على قول كن ايضا لان هذا لا يفهم من الآية الكريمة كما يظهر
بادنى الالتفات ولهذا يكون فيكون بالرفع لا بالنصب
فيكون من قبيل ائتني فاكرمك لان اضمار ان بعد الفاء
الواقعة في جواب الامر انما يكون اذا كان ما قبل الفاء سببا

للفعل الذي بعد الفاء كما في ايتني فاكرمك وليس قوله كن
سببا ليكون ليصح اضمار ان بعد الفاء في فيكون ويكون منصوبا
بان المضمرة ويكون الفاء جوابا للامر الذي هو كن لان الفاء
انما يدل على السببية المسببية اللتين يكونان بين قوله تع
اذا اردناه وبين قوله تع يكون ولهذا يكون بالرفع لا بالنصب
باضمار ان بعد الفاء وبما حققنا يظهر ان كلام الش خارج عن
جادة التحقيق كما لا يخفى على اهله وفي مجمع البيان في آخر
سورة يس ثم ذكر قدرته على ايجاد الاشياء فقال انما امره
اذا اراد شيئا ان يقول له كن فيكون والتقدير ان يكونه
فيكون فعبر عن هذا المعنى بكن لانه ابلغ فيما يراد وليس
ههنا قول وانما هو اخبار بحدوث ما يريده تع وقيل
ان المعنى انما امره اذا اراد شيئا ان يقول من اجله كن فيكون ذلك
وقيل ان هذا انما هو في التحويلات نحو قوله تع كونوا قردة
خاسئين وكونوا حجارة او حديدا او ما اشبه ذلك انتهى وقال
البيضاوي ايضا في تفسير هذا الموضع انما امره انما شانه اذا

اراد

اراد شيئا ان يقول له كن اي يكونه فيكون فهو يكون اي
يحدث وهو تمثيل لتأثير قدرته في مراده بامر المطاع للمطيع
في حصول المامور من غير امتناع وافتقار الى مزاولة عمل
واستعمال آلة قطعا لمادة الشبهة وهو قياس قدرة الله تع
على قدرة الخلق ونصبه ابن عامر والكسائي عطفا على يقول
انتهى ولا يخفى ان ما ذكره المفسران يدل على ان خلق الله تع
الاشياء وايجاده لا يكون بعد قول كن بل بعد ارادة ايجاد
الاشياء كما ذكرنا وروى ثقة الاسلام رضي الله تع عنه
في كتاب الكافي عن محمد بن ابي عبد الله عن محمد بن اسمعيل عن
علي بن العباس عن الحسن بن عبد الرحمن الحماني قال قلت لابي
الحسن موسى بن جعفر عليهما السلام ان هشام بن الحكم يزعم
ان الله جسم ليس كمثله شيء عالم سميع بصير قادر متكلم ناطق
والكلام والقدرة والعلم يجري مجرى واحد ليس شيء منها
مخلوقا فقال قاتله الله اما علم ان الجسم محدود والكلام غير المتكلم
معاذ الله وابرأ الى الله من هذا القول لا جسم ولا صورة

ولا تحديد وكل شيء سواه مخلوق انما يكون الاشياء بارادته ومشيته
من غير كلام ولا تردد في نفس ولا نطق بلسان وهذا الحديث
الشريف يدل على ان ايجاده تعالى بالارادة ولا بقول كن
فان الجاري فيه آه نظر لان غرض صدر المدققين هو ان
القياسين انما يجريان على سبيل التعارض لا انهما جاريان
بغير التعارض حتى يتوجه عليه انه لا يجري فيه الا القياس الثاني
ويصير النزاع لفظيا لان النزاع المعنوي بين الاشاعرة
والمعتزلة في انه هل يكون للواجب تع صفة حقيقية غير العلم والقدرة
وهي الكلام النفسي ام لا فالاشاعرة قالوا بان الكلام النفسي
صفة حقيقية له تع غير العلم والقدرة وغيرهما من الصفات
الحقيقية والمعتزلة ينازعونهم في ذلك فاذا لزم على الاشاعرة
ارجاع الكلام النفسي الى العلم او القدرة فلا يبقى الا النزاع في
اطلاق لفظ الكلام النفسي على العلم او القدرة وهذا النزاع
لفظي لا يكون معتبرا عند ارباب البحث عن المعاني وهو مجرد
ان قوله من جهة وقيده من جهة معتبر في كل من الوجهين الاخيرين

لكن

لكن معتبر في الوجه الثاني كلا وفي الوجه الثالث ايضا اي
ان الكلام علم ازلي يتعلق به قول الا باحد من الثاني ويلي الاول
ان المسموع له نوع من الثبوت والازل منفكا عن الوجود
كما قال به بعض المتكلمين وهذا غير معقول والثالث ان منع
ازلية الكلام المسموع هو ان العلم به ازلي فيكون وصفه
الكلام بازليته وصفا بحال متعلقه فلا حاجة الى ما ذكره اي
ما ذكره الش بقوله يسمع كلام الله ولا والحاصل ان قيد الازلي
مستدرك والحاصل ان الكلام اي محصل معنى المسموع
بلا صوت وحرف باعتبار الوجود العيني هذا متعلق
بقوله صوت وحرف في قوله بلا صوت وحرف لا بقوله مسموع
لان المسموع بلا صوت وحرف انما يتحقق باعتبار الوجود
المثالي البرزخي او الوجود العقلي على ما ذكر المحشي لا باعتبار
الوجود العيني بالقائه الضمير المجرور فيه راجع الى اللفظ
ما قال اي ما قال الغزالي فان قيل مطلق الكلام هذا
السؤال على وجه الاستفهام والتفتيش لا على وجه الايراد و

الاغراض مشترک لفظی ای امر مشترک لفظی بقرینة قوله
او مشترک معنوی او مشترک معنوی منهما ای یکون الکلام
موضوعا للقدر المشترک بین الکلام اللفظی والکلام الغیر
اللفظی لا بخصوص شیء منهما کان یکون موضوعا لما ینبئ عنه
المقصد او مجازی ای یکون فی احدهما حقیقة وفی الآخر
مجازا یسمع الکلام من باب الافعال لا باب الرابع والضمیر
المستتر تحته راجع الیه تعالی والکلام بالنصب لیکون مفعول
یسمع علی اللفظی ای علی الکلام اللفظی الذی هو من مقولة
الصوت والحرف والحاصل ان معنی الکلام عند الغزالی هو ما
ینبئ عن الواقع کالاخباریات او ما ینبئ عن الطلب کما
للانشائیات وهذا المعنی الکلی له افراد ثلثة احدها الکلام
اللفظی الذی هو فی عالم الحس وثانیها مدلول الکلام اللفظی
الذی لا یکون من جنس الصوت والحرف وثالثها الکلام اللفظی
لکن باعتبار عالم المثال والبرزخ فالثالث والثانی یکون
بلا صوت وحرف والاول هو الصوت والحرف او معنی

ای معنی الکلام الذی یکون مشترکا معنویا هو ما ینبئ عن الواقع
آه وهذا المعنی قدر مشترک بین الکلام الذی بلا صوت
وحرف والکلام الذی مع صوت وحرف لکن الکلام الذی
بلا صوت وحرف قسمان الاول معنی الکلام مطلق والثانی
الکلام اللفظی الذی یکون موجودا فی البرزخ او المنفصل
فحصل اقسام ثلثة للقدر المشترک المذکور قسمان منه بلا صوت
وحرف وقسم واحد مع صوت وحرف وان اشتهر
فیه ای فی غیر المعنی الا الاطلاع الحضوری الخاص
التی الیه الکلام بصیغة المجهول والقایم مقام فاعله هو الکلام
بالرفع بالمعنی المذکور وهو ما ینبئ عن الواقع یتعلق
المتکلم الضمیر المستتر فی یتعلق راجع الی الکلام بمعنی المنبئ
عن الواقع والمتکلم بالنصب لیکون مفعول یتعلق والاولی
بحسب العبارة بالمتکلم بدل قوله المتکلم وکانه منصوب
بنزع الخافض وحاصل المعنی ان سماع الکلام بدون الصوت
والحرف متصور لان السماع لا یکون الا الاطلاع الحضوری الخاص

وتجوز ان یحصل لمن القی الیه الکلام الاطلاع الحضوری علی
الکلام الذی هو قایم بالمتکلم والحق ان هذا راجع الی العلم
الحضوری والعلم الذی یحصل بالسماع انما هو العلم الحصولی
یحصل بحصول صورة المسموع فی السامعة علی ما بین فی
موضعه الا ان یقال انه یجوز ان یحدث الواجب تعالی صورة
المسموع فی السامعة بدون ان یحصل الصوت اولا فی
الهواء ثم یتموج الی ان یصل الی السامعة علی ما هو المتعارف
فی السماع کلا التعبیر الی السامعین الذین یکون کل منهما
بلا صوت وحرف لان المحشی الفاضل قال قبیل هذا بقوله
والحاصل ان الکلام الذی هو مسموع بلا صوت وحرف
باعتبار الوجود العینی لمعینان آه فقد ظهر من کلامه ان
المسموع بلا صوت وحرف قسمان ومراده هنا من کلا
السامعین هو السامعان بلا صوت وحرف خارجیین وانما
حملنا علی ذلک لیوافق ما سیذکره والجواب عن الرابع بقوله
ومن الرابع فهو ان یبقی الدلیل علی ما ذکر انه لم یسمع ما

یسمع موسی عم آه فان محصل هذا الجواب ان سماع موسی ع
کلامه تعالی بما کان بلا صوت وحرف فلا یلزم ان یسمع
من کان قریبا منه بخلاف ما اذا کان سماع موسی عم کلام
تعالی بصوت وحرف خارجیین فانه یلزم ان یلزم ان
یسمع من کان قریبا منه وعلی ما بینا یظهر انه لا یصح
تفسیر السامعین فی کلام المحشی بالسماع مع صوت و
حرف والسماع بلا صوت وحرف فان موسی عم ما دام
متعلقا بعالم الملک ای الشهود والحضور یسمع مع صوت
وحرف وما دام متعلقا بعالم المثال یسمع بلا صوت
وحرف وهذا ای عدم التعلق بعالم الملک والمثال
وهو عالم التجرد فهذا العالم انما هو حظ العارفین
واما الجواب من الرابع فحاصل الجواب ان موسی ع سمع
بلا صوت وحرف والدلیل علی ذلک انه لم یسمع ما سمع
موسی عم من کان له اذن سامعة وان کان قریبا منه
بل فظهر ان الکلام الذی سمع موسی عم کلاما کان بلا صوت

وحرف لانه لوكان مع صوت وحرف لوجب ان يسمع
من كان قريبا منه ع وفيه نظر لجواز ان يحدث الله تعالى
في سمع من كان قريبا منه ع مانعا يمنعه عن السماع ويمكن
الجواب عن الرابع بان يقال انه يمكن السماع بلا صوت و
حرف بان يحدث الواجب تعالى صورة المسموع في الة السمع
بدون ان يحصل الصوت اولا في الهواء ثم يتموج الى ان
يصل الى السامع على ما هو المتعارف في السماع ونظير
هذا الرؤية ايضا لان المتعارف في الرؤية هو ان يشترط
في الرؤية مقابلة المرئي وعدم القرب المفرط والبعد المفرط
وغيرها ومع ذلك كله انه يجوز ان يحصل صورة المرئي في
الحس المشترك بدون مقابلة المرئي في الخارج وبدون
تادية حس البصر الى الحس المشترك كما هو المتعارف لكن
هذا الطريق خرق العادة فيكون معجزة فلا يكون الا الانبياء
عليهم السلام على ما حققه الشيخ في كتاب الهيات الشفا
بايجاده له اياه اي بايجاد الله تعالى لموسى ع الكلام فيمن

هو لا خاص له خصوصية لموسى ع دون من كان قريبا منه
ولهذا سمع موسى ع دون من كان قريبا منه ع ختص
السماع بجهة مخصوصة فيه نظر لجواز ان يوجد الله تعالى
الكلام في الهواء المحيط بموسى ع من جميع الجوانب لا من
جهة واحدة فقط حتى يلزم خلاف النقل القاطع
المقابل بالرفع خبر لقوله الهام الالهي على ما مر يحتمل ان يكون
ما مر اشارة الى مبحث السمع والبصر وان يكون اشارة
الى ما مر في الحاشية المعنونة بقول الشارح وهو انه سمع
الكلام الاذلي بغير المحسوسات فيه نظر لانه لا يلزم من كون
السماع والرؤية قسمين من الاطلاع الحضوري تعلقهما
بغير المحسوسات ايضا نعم لما كان السماع والابصار
نوعين مخصوصين من الاطلاع الحضوري يجب ان
يتعلق السماع بالصوت والرؤية بالذوات التي لها
ضوء ولون وكل واحد منهما يتصور من وجهين احدهما
بطريق العادة وهو ظاهر وثانيهما بطريق خرق العادة ان

في الابصار فبان يوجد الله تعالى صورة المرئي في الحس المشترك
بدون مقابلة المرئي في الخارج وبدون تادية صورة المرئي
من الباصرة الى الحس المشترك واما في السماع فبان يوجد
الله تعالى صورة المسموع في السامعة بدون حصول الصورة
اولا في الهواء ثم يتموج الى ان يصل الى الصماخ على ما هو
العادة في السماع وبما ذكرنا ظهر ان ما ذكره الشارح بقوله لكن
سماع غير الصوت والحرف يكون الا بطريق خرق العادة
انما يتصور في القصور المكنة وسماع غير الصوت والحرف غير
ممكن لانك قد عرفت ان السماع اما بطريق العادة او بطريق
خرق العادة وعلى كلا التقديرين لا يتعلق غير المسموعات
التي هي الاصوات الا ان يراد بالسماع ما هو اعم من هذا القسم
الخاص من الاطلاع ولا نزاع لان النزاع في هذا القسم
الخاص من العلم لا مطلق العلم لا ان جهة مخصوصة بل من
جميع الجهات في جهة مخصوصة لا في جميع الجهات فلا
يسمع الا من جهة مخصوصة فيه نظر لانه يجوز ان يكون للصوت

باعتبار الوجود العيني وضع حقيقي بالنسبة الى جميع الجهات
فيسمع من جميع الجهات فعند التامل لا يرجع هذا
الجواب الى الجواب الاول واعلم انه يمكن في حقنا ايضا سماع
الصوت من جميع الجهات لانه اذا فرض ان شخصا من الاشخاص
يحيط بجميع جوانبه اشخاص ينادونه فانه يسمع من جميع جوانبه
في ان واحد فلما يجوز ذلك في حقنا فيجوز ذلك في حق النبي
بالطريق الاولى ولا غاية ما في الباب ان يكون موسى ع سمع من
جميع الجهات كلام الله تعالى ونحن نسمع كلام المخلوق من جميع
الجوانب فيه الضمير المجرور يحتمل ان يكون راجعا الى الجواب الثاني
وان يكون راجعا الى الجواب الاول موجودين صفة
للصوت وحرف لا يصح يلزم الصحة مبني على ما ذكره
انفا من ان الصوت الموجود في الخارج له وضع خاص بالنسبة
الى جهة مخصوصة لا الى جميع الجهات وقد عرفت ما فيه كان
مغايرا للجواب الثاني لانه اعتبر في الجواب الثاني الوجود المثالي
للصوت والحرف لا نفي الوجود مطلقا سواء كان عينيا

لو مثاليا والوجود المثالي للصوت والحرف يمكن من جميع الجهات
واما الموجود الخارجي للصوت والحرف فلا يمكن عند المحشي وقد
عرف ما فيه على هذا المذكور هو المراد بهذا المذكور هو ما ذكره
بقوله نعم لو حمل الجواب الاول ان المسموع آه وحاصل كلامه ان
الشارح حمل الجواب الاول على نفي الوجود للصوت والحرف مطلقا
سواء كان خارجيا او مثاليا وفي الثاني اعتبر الوجود المثالي
للصوت والحرف ليحصل المغايرة بين الجواب الاول والثاني
يلزم ان يسمع آه يمكن منع اللزوم مستندا لجواز ان يخلق
الله تعالى الكلام في هواء خاص له خصوصية وضع بالنسبة
الى موسى عم دون غيره ولجواز ايجاده تعالى ما ينافي سمع من
هو قريب منه عم المشطم للجواب الثاني فان قيل قد ذكر
المحشي الفرق بين الجواب الاول والثاني فيما سبق في ذيل قوله
نعم لو حمل آه وكيف يجوز ان يحكم هنا بان الجواب الاول
مشطم للجواب الثاني قلت الحكم بالتضمن ليس مبنيا على ما ذكره
سابقا في ذيل قوله نعم بل الحكم بالتضمن مبني على ما ذكره قبل قوله

نعم

نعم حيث قال سابقا فحصل الجوابين واحد هذا توجيه كلام
وفيه بعد تامل لانه اذا جاز ان يحمل على وجه تحصيل الفرق
بين الجواب الاول والثاني يلزم ان يحمل عليه وح لا يصح الحكم
على التضمن وايجاده تعالى اياه اي ايجاد الله تعالى الالفاظ
في لسان النبي عم او الحصل اي ايجاد الله تعالى الالفاظ في لسان النبي
ليس شرطا لوجود الوحي وهو شرط لظهور الوحي وذلك
الظهور بالنسبة الى الغير لا بالنسبة الى الذي يوحي اليه كموسى
مقارنته له اي مقارنة تحقق الالفاظ للوحي عالم
الملكوت اي عالم التجرد وهو الوجود الذي آه الضمير
المرفوع راجع الى الوجود الظلي وان كان المجاز
اي في بعض الاعتبارات لا مطلقا في العلم الثابت
على الممكنات وهذا هو العلم الاجمالي الذي هو عين ذات
الواجب جل شانه متعلقاته خبر لقوله فجميع ما
يندرج والضمير المجرور في متعلقاته راجع الى العلم الاجمالي
ومن جملتها اي من جملة متعلقات العلم الاجمالي الذي

هو عين الذات يعني بعض متعلقات هذا العلم الاجمالي كتب
الكتب والصفة اخرى غير المعلومية وهي كونه متعلق التكلم
الازلي على المشهور انما قال ذلك للاحتراز عن الكلام
النفسي اذا اول وصرف عن ظاهره مثل التاويل الذي ذكره
الشهرستاني والغزالي والمحشي ايضا وغيرهم من التاويلات
فانه بعد التاويل والصرف عن الظاهر لا نزاع مع القائلين بالكلام
النفسي قوله هي حكمة عن الامور الخارجية اي الخارجة عن الاذهان
والحكاية عن الامور الخارجة بالمعنى المذكور انما هي في الاخبارات
والمقتضية انما هي في الامر والنهي لان الامر دال على طلب
الفعل والنهي دال على طلب ترك الفعل فالمراد بكون معاني
في الالفاظ مقتضية للطلب في الامر والنهي هو كونها بحالة يمكن
ان يفهم من الفاظها الدالة عليها طلب الفعل او طلب ترك الفعل
نفي العبارة مسامحة فلا يرد عليه ان الامر نفس الطلب لا انه
مقتضي للطلب الموجودة في الاذهان صفة للمعاني و
ظني ان من حكم هذا التوجيه وجه معقول لحرف نفي لكن من ذهب

القايلين

القايلين بالكلام النفسي فيه على ما نقل عنهم يأبى حمل كلامهم
على ذلك كيف ولو كان مرادهم ذلك لم يمكن لاحد توهم
وارتفع التخالف بين الفريقين وقول المص قدس سره و
النفسي غير معقول صحيح في ان الكلام النفسي القديم بمعناه
غير ما ذكره المحشي في مقام التوجيه المعنى الثاني المراد بالمعنى
الثاني هو ما ذكره بقوله او بمعنى العلم بما يتكلم به وبناء
على هذا المعنى يكون وصف الكلام بالازلي وصفا بحال
المتعلق وهو العلم به والمراد بالمعنى الاول هو التكلم
الحقيقي الذي يكون ازليا حقيقة او العلم الاجمالي
آه واعلم ان المعنيين اللذين ذكرهما المحشي صحيحان في
حد ذاتهما ولا نزاع للمعتزلة معهم في ذلك لكن النزاع معهم
في اطلاق الكلام على هذين كما سيجيء في كلام المحشي وكان
غرض المحشي ان كلام الاشاعرة ولا يصح بدون التاويل
ومع التاويل يوجب دفع النزاع فيؤول كلام المحشي الى
الاعتراض على الاشاعرة او بمعنى عطف على قوله بمعنى

التكلم الحقيقي والحاصل انه لا معنى للكلام الازلي الا احد
من المعنيين فاعلم ذلك كانه اشارة الى انه يصير النزاع
ح لفظيا لانه لا نزاع للمعتزلة في ازلية العلم فغرض المحشي
ان كلامهم اما ان لا يكون له معنى اصلا او يكون له معنى ولكن ح
يصير النزاع لفظيا واعلم ان التكلم الحقيقي اذا كان عبارة
عن القاء الكلام المعنوي واللفظي يلزم ان يكون عبارة
عن ايجاد الكلام اللفظي والمعنوي فيكون التكلم الحقيقي
راجعا الى الايجاد والتاثير فيكون التكلم الحقيقي فردا
من القدرة فلا يكون غير القدرة كما ذكره المحشي بقوله
فهذا معنى غير العلم والقدرة وغيرهما محل تامل وبذلك
يندفع التغير الذي ذكره التغير الذي ذكره الش مبني على
هو مذهب الاشاعرة من ان الكلام النفسي هو عبارة عن
مدلول الكلام اللفظي كما هو مذهبهم فيكون التغير حاصلا لان
مدلول اللفظ الحادث حادث بالضرورة على ما سيذكره
المحشي فالش قايل بانه لو كان مرادهم ان الكلام الازلي

ما ذكره المحشي لا يكون تغيرا اصلا لكن نزاعه مع المحشي هو
ان مدلوله ما ذكره المحشي في معنى الكلام الازلي خلاف ما نقل
عنهم من مذهبهم لان المنقول عنهم هو ان الكلام الازلي
والكلام المحشي انما هو مدلول الكلام اللفظي وبما ذكرنا
يظهر حال ما سيذكره المحشي بقوله فلا نفس ح وبقوله فح
يندفع التغير المذكور عن كلامهم لا محل هذا صحيح
فيه نظر لان عبد الله بن سعيد القطان من الاشاعرة ومذهبهم
في الكلام النفسي الكلام الازلي هو ما ذكرنا وليس مذهبهم
ان الكلام النفسي والكلام الازلي هو التكلم الحقيقي
الذي غير زايد على الذات كيف والحاصل ان جميع صفات
الكمالية زايدة على ذاته تعالى عندهم والحاصل انه فرق
بين ان يقال ان مرادهم ذلك وبين ان يقال ان المنقول
المسلم هو الثاني دون الاول ويمكن ان يقال قوله فلا يعقل
يكون اشارة الى ذلك المعاني المذكورة وهي واقتضاء الالقاء
والقوة على الالقاء العلم الاجمالي بالالفاظ وبمعانيها

بما هو معلوم بالعلم الازلي لا ان التكلم الازلي متعلق
بالعلم الازلي حتى يصح كون متعلق التكلم الازلي ازليا
بل التكلم الازلي انما يتعلق بشيء يكون ذلك الشيء معلوما
بالعلم الازلي وذلك الشيء هو ما به التكلم وهو حادث
في العلم به ازلي ولا يخفى عليك ان التوجيه المذكور كما انه
فيه ذلك التمحل كذلك في قوله غير زايدة على ذاته باحد
المعنيين المذكورين وهما التكلم الحقيقي والعلم الاجمالي
بما يتكلم به قال الش بان في طلب الرحل آه واورد عليه ان ما
يجده احدنا في باطنه هو العزم على الطلب وتخيله وهو ممكن
وليس بسفه واما نفس الطلب فلا شك في كونه سفها بل قيل هو
غير ممكن لان وجود الطلب بدون علم من يطلب منه شيء محال
الاول وجه الاولوية هو ان التكلم والكلمات انما
هو بمعنى خلق الكلام والكلمات وايجاد الكلام لا خلق
الحروف الدالة نعم خلق الحروف الدالة لازم لخلق الكلام
والكلمات فخلق الحروف الدالة لازم لخلق الكلام والكلمات

وانما قال والاولى لانه يمكن ان يقال ان المراد بخلق الحروف
الدالة خلق الكلام والكلمات من قبيل اطلاق اللازم
وارادة الملزوم وهو امر اعتباري اي صفة اعتبارية
لا صفة حقيقية على المعاني المراد بهذا المعاني
هي المعاني الحاكية عن الامور الاخر والمراد بالامور الاخر
الاشياء المحكية على التعميم المذكور اي المذكور سابقا من
ان المراد بما به التكلم ما ينبئ عن المقصود وهو اعم من
اللفظ والمعنى وبالجملة الكلام اما ان يراد بها ما به التكلم
فهو كيفية حادثة قائمة بالهواء لا بشيء آخر فلو اعتبر
في المتكلم ان يكون الكلام بمعنى ما به التكلم قايما به يلزم
ان لا يكون احد منا ايضا متكلما واما ان يراد به مدلول
ما به التكلم وهذا يرجع الى العلم على ما مر سابقا ولا
نزاع في ثبوت العلم فلم يثبت صفة غير العلم والقدرة
ومن ساير الصفات حتى يلزم وجود الكلام النفسي
على ما يدعيه الاشاعرة فان اطلاق الكلام النفسي

القديم على معاني الالفاظ الحادثة ليس غرض المص النزاع في
اطلاق الكلام على معاني الالفاظ حتى يصير النزاع لفظيا
بل مقصوده انه لما لم يقم دليل عقلي ولا نقلي على ثبوت
الكلام النفسي بالمعنى الذي يقول به الاشاعرة فلا يكون كلامهم
النفسي معقولا اي مثبتا بالدليل اولم يدل دليل عقلي
ولا شرعي على ثبوت صفة غير العلم والقدرة وايجاد الكلام
وخلق الالفاظ والحروف الدالة يطلق عليها الكلام النفسي
واما معاني الالفاظ فليست الا صورا ذهنية وضعت بازائها
الالفاظ والصورة الذهنية هي العلم فيكون الكلام النفسي
راجعا الى العلم والحال ان مذهبهم ان الكلام النفسي صفة
غير العلم والقدرة وساير الصفات قلت هذا تاويح
ما ويمكن ان يجاب بوجه آخر وهو ان يقال ان هذا التاويل
لا يصح من جانبهم بناء على ما هو المقرر من مذهبهم ان الكلام
النفسي صفة قديمة غير العلم والقدرة والارادة وغير ساير
الصفات بناء على هذا التاويل ينهدم ما تقرر من مذهبهم

ظاهر

ظاهر لا يخفى قال الشارح وقد شرحنا مبحث المسموعات لا
باس بان ننقل عبارته قال فيه قالت الاشاعرة الكلام
لفظي وهو المؤلف من الحروف ونفسي وهو المعنى القائم
بالنفس الذي هو مدلول الكلام اللفظي كما قال الشاعر ان
الكلام لفي الفؤاد وانما جعل اللسان على الفؤاد دليلا
والكلام النفسي مغاير للعلم والارادة والكراهة وساير
الصفات المشهورة والمعتزلة نفوا ذلك ووافقهم المص
وقالوا اذا صدر من المتكلم خبر فهناك ثلثة اشياء احدها
العبارة الصادرة عنه والثاني علمه بثبوت النسبة او
انتفائها بين طرفي الخبر الثالث ثبوت تلك النسبة او انتفائها
في الواقع والاخيران ليسا كلاما حقيقيا اتفاقا فتعين
الاول واذا صدر عنه امرا او نهيا فهناك شيئان احدهما
لفظ صادر عنه والثاني ارادة او كراهة الذي قايمة
بنفسه متعلقة بالمامور به او المنهي عنه وليست الارادة و
الكراهة ايضا كلاما حقيقيا اتفاقا فتعين اللفظ وقس على

ذلك ساير اقسام الكلام والحاصل ان مدلول الكلام اللفظي
يسميه الاشاعرة كلاما نفسيا ليس امرا وراء العلم في الخبر و
الارادة في الامر والكراهة في النهي واما ما ذكره الشارح عرفا ما
لا اعتقاده بثبوت كلام نفسي تقليدا واما لان المص الاصلي
من الكلام هو الدلالة لا غيرها في الضماير وبهذا الاعتبار يسمى
كلاما فاطلق اسم الدال على المدلول وحصره فيه تنبيها على انه
الذي يتوصل بها اليه فكانه هو المستحق لاسم تلك الالفاظ كلاما
يدعون ان نسبة احد طرفي الخبر الى الاخر قائمة بنفس المتكلم
ومغايرة للعلم لان المتكلم قد يخبر عما لا يعلم بل يعلم خلافه
او يشك فيه وان المعنى النفسي الذي هو الامر غير الارادة
لانه قد يامر الرجل بما لا يريد كالمختبر عبده هل يطيعه ام لا
وكالمعتذر من ضرب عبده بعصيانه فانه قد يامر وهو يريد ان لا
يفعل المامور به ليظهر عذره عند من ينهيه واعترض عليه
بان الموجود في هاتين الصورتين صيغة الامر لا حقيقته اذ
لا طلب فيهما اصلا فلا ارادة قطعا ومثل ذلك على ان يقال

النهي

في النهي ايضا لا فاعتراضا فيقال المعنى النفسي الذي في
النهي هو عين الكراهة لانه قد ينهى الرجل عما لا يكره بل يريد
في صورة الاختبار والاعتذار ويعترض بانه ليس هناك
حقيقة النهي بل صيغته فقط اقول ولقايل ان يقول المعنى
مرضي لنفي الذي يدعون انه قايم بنفس المتكلم ومغاير للعلم
في صورة الاخبار عما لا يعلم هو ادراك مدلول الخبر اعني
حصوله في الذهن مطلقا انتهى واعلم ان دليل الاشاعرة
على ما نقله الشارح بقوله فالاشاعرة يدعون ان نسبة احد
طرفي الخبر ولما كان مشتملا على اثبات مغايرة الكلام
النفسي العلم والارادة والكراهة فذكر الشارح الاعتراض
على اثبات المغايرة للامر والنهي وبقي اثبات المغايرة
للعلم بلا اعتراض فاراد الشارح ان يعترض عليه وحاصل اعتراضه
ان المستدل ان اراد ان المعنى النفسي في صورة الاخبار
عما لا يعلمه مغاير للعلم بمعنى التصديق فهو مسلم ولا تنكره المعتزلة
لانهم لم يقولوا ان الكلام النفسي عين العلم بمعنى التصديق

بل قالوا ان الكلام النفسي يرجع الى العلم بمعنى ادراك
مدلول الخبر مطلقا اي سواء كان مع التصديق بنسبة او لا
وان ارادوا انه في صورة الاخبار عما لا يعلم يكون المعنى
النفسي غير الادراك المطلق بمدلول الخبر فهو غير تام لان المعنى
النفسي الذي يدعون انه قائم بنفس المتكلم ومغاير للعلم
بمعنى التصديق في صورة الاخبار عما لا يعلم هو ادراك
مدلول الخبر اعني حصوله في الذهن مطلقا اي سواء كان حصولا
تصديقيا او تصوريا وبما وجهنا كلام الشارح اندفع
ما اورد عليه المحشي بقوله ولا يخفى عليك ان هذا
المعنى ليس مغايرا للعلم بمعنى الادراك المطلق والمحشي
حمل كلام الشارح على نصرة الاشاعرة وبيان اثبات مغايرة
المعنى النفسي القائم بنفس المتكلم للعلم ثم اعترض عليه بان ما
ذكره انما يفيد مغايرة المعنى النفسي المذكور للعلم بمعنى
التصديق لا للعلم بمعنى الادراك المطلق وقد عرفت ان
كلام الشارح ليس لنصرة الاشاعرة حتى يتوجه عليه الاعتراض بل

هو اعتراض عليهم على ما حررنا وقال المحقق الدواني في رسالة
اثبات الواجب الجديدة في مبحث الكلام النفسي ولنا
في هذا المقام كلام يقتضي تمهيد مقدمة هي ان صفة التكلم
فينا عبارة عن قوة تاليف الكلام وكلامنا عبارة عن
الكلمات التي هي مؤلفة لنا في الخيال وبعد تمهيد هذه
المقدمة نقول صفة التكلم القائم بذات الله تعالى صفة
هي مصدر تاليف الكلمات وكلامه تعالى هي الكلمات التي
هي مؤلفة له تعالى بذاته في علمه القديم بغير واسطة وهذا
الكلام الازلي خطاب متوجه الى مخاطب مقدر وانفكاكه
عن العلم ظ فان كلام غيره تعالى معلوم له تعالى وليس كلامه
كما ان كلام غيرنا معلوم لنا وليس كلامنا وهذا الذي
ذكرناه ليس ما ذهب اليه الحكماء من ان كلامه تعالى علمه
ولا مذهب الحنابلة ومن يحذو حذوهم مثل صاحب المواقف
من ان كلامه الاصوات والحروف وما يشتمل الاصوات
والحروف من المعاني ولا بما هو المشهور عن الاشعري من ان كلامه

المعنى المقابل اللفظ بل هو تحقيق وتنقيح لمذهب الاشعري
كما يظهر بالتامل الصادق ولما كان علمه تعالى واحدا محيطا
بجميع المعلومات كان كلامه ايضا واحدا مشتملا على اقسام
من الكتب والصحف باللغات المختلفة والاخبارات
والانشاءات ولما كان كلامه ازليا كان الخطاب فيه
متوجها الى المخاطب المقدر اذ لا مخاطب موجود في الازل
فيكون المضي والحضور والاستقبال فيه بالنسبة الى الزمان
المقدر للمخاطب المقدر فلا اشكال في ورود بعضها بصيغة
المضي وبعضها بصيغة الحال وبعضها بصيغة الاستقبال
فان قلت قد اطرد العرف على من انشاء كلاما بكتابة
يسمى متكلما وينسب اليه ذلك الكلام بانه قوله وكلامه كما
يقال قال الشافعي كذا وكذا او ابو حنيفة كذا وانما نسب
اليهم هذه الاقوال بانهم كتبوه فلم لا يجوز ان يكون كلام الله تعالى
من هذا القبيل كما يقول المعتزلة فيكون نسبته اليه بسبب انه
كتبه في اللوح المحفوظ او اوجده في لسان الملك او الرسول

قلت اما اولا فلان من لم يقدر على تاليف الكلمات في
النفس لا يسمى متكلما وان اوجد النقوش وكذلك من
علم انه ليس له قصد الى تلك الالفاظ والحروف لا يسمى
متكلما ونسبة القول الى من كتب شيئا من الكلام بسبب
اعتقاد انه دال على كلامه النفسي حتى لو علم انه ليس له الكلام
النفسي لم يسم متكلما اصلا كما لو فرضنا انه صدر هذه
النقوش عن غير الانسان واما ثانيا فلان النصوص
السمعية دالة على اثبات صفة الكلام له تعالى وظواهر
تلك النصوص انها صفة مغايرة لسائر الصفات كالعلم
والقدرة والارادة والقول بما قاله المعتزلة يؤدي بها
الى ان يكون الكلام صفة اخرى بل راجعة الى القدرة
على خلق الكلمات في محالها والتباعد عن الظواهر من غير
ضرورة مسعل على انه لا يمكن الدلالة على نفي الكلام النفسي
ولو نفوه لزم القدح في كونه متكلما بالمعنى العرفي كما سبق
وبعد ثبوت الكلام النفسي بتمام ما ذكرنا من تحقيق مذهب الاشعري

من غير خلل انتهى كلامه وفيه بحث اما اولا فلان قوله ان صفة
التكلم فينا عبارة عن قوة تأليف الكلام الخ يستلزم ان
يكون صفة التكلم راجعا الى صفة القدرة لان قوة التأليف
هي القدرة على التأليف ولا نزاع للمعتزلة في ذلك ولو نزلنا
عن ذلك فنقول بحثنا في الكلام اللفظي لا في التكلم والكلمات
المترتبة التي في الخيال لان وجودها في الخيال وجود علمي ويكون
راجعا الى العلم والقول بان الاشياء تحصل بانفسها
في الذهن لا باشباحها لا ينفع في هذا المقام لان اللازم
من حصول الاشياء بانفسها في الذهن هو حصول حقيقة
الاشياء وماهياتها لا باشباحها لان الشخص الذهني عين
الشخص الخارجي على ما تقرر في موضعه والذي حصل في
الذهن حقيقة الكلام اللفظي لا فرد الكلام اللفظي و
بالجملة لا نم ان الالفاظ المترتبة في الخيال هي فرد من
الكلام اللفظي ولهذا لو كان شخص رتب في خياله الفاظا
دالة على المعاني بالوضع ولم يتلفظ بها في الخارج يصح

ان

ان يقال انه لم يتكلم ولم يأت بكلام واما ثانيا فلان
قوله صفة الكلام القائمة بذاته تعالى صفة هي مصدر تأليف
الكلمات محصله وملخصه يرجع الى قدرة تأليف الكلمات
ولا نزاع للمعتزلة في ذلك فلا يكون كلامه تعالى صفة اخرى
غير العلم والقدرة وساير الصفات على ما هو مذهب
الاشاعرة فلا يصلح هذا ان يكون توجيها لكلامهم و
اما ثالثا فلان قوله وكلامه تعالى هي الكلمات التي هي
مؤلفة له تعالى بذاته في علمه تعالى القديم بغير وسط ان
اراد ان تلك الكلمات لها وجود علمي في ذاته تعالى سواء
كان العلم عين الذات ام لا فهو حق ولا نزاع للمعتزلة
في ذلك لان جميع الاشياء سواء كانت الالفاظ او
غير الالفاظ معلومة له تعالى في الازل لكن الالفاظ والكلمات
المترتبة باعتبار وجودها العلمي ليست فردا من الكلام
اللفظي ولهذا لو تخيل واحد منا كلمات مترتبة مدة
مديدة ولم يتلفظ بها في الخارج يصح ان يقال في حقه انه

لم يتكلم في تلك المدة وان اراد ان تلك الكلمات المترتبة
تصدر عنه تعالى في الخارج بسبب علمه القديم والقدرة القديمة
فهو حق ولا نزاع للمعتزلة في ذلك وايضا الكلام هو ما
يكون ان كان من جنس الاصوات والحروف يلزم قديم
غير الله تعالى ايضا وهو باطل باتفاق المليين ومع ذلك
يلزم جواز اشتراك الممكن الواجب في صفة من صفاته
تعالى باعتبار الجنس او النوع وهي الكلام لان كلام الممكن ايضا
من جنس الاصوات والحروف وان لم يكن من جنس الاصوات
والحروف ومع ذلك يكون فردا من الكلام اللفظي فيلزم
جواز ان يكون لطبيعة واحدة فردان احدهما فيه تعاقب
وتدريج كالكلام اللفظي الموجود في الخارج والآخر ليس فيه
تدريج وتعاقب كالكلام اللفظي الذي في الذهن فانه لا
تدريج ولا تعاقب فيما بين الكلمات باعتبار الوجود العلمي على
ما صرح به المحقق الدواني في شرح العقائد فنقول اذا جاز
ذلك فيجوز ان يكون لطبيعة الحركة فردان احدهما ان لا يكون

اجزاؤها

اجزاؤها مجتمعة والآخر يكون اجزاؤه مجتمعة وهذا سفسطة
على ما ذكره المحقق الدواني في شرح العقائد فظهر ان الكلام
اللفظي اذا حصل في الذهن لا يكون فردا من الكلام اللفظي
بل يكون فردا من العلم ومما ذكرنا ظهر حال قوله وهذا
الكلام الازلي خطاب متوجه الى مخاطب مقدر لان الذي
هو ازلي ليس الا العلم او القدرة لا الكلام حتى يصح ان
يكون خطابا متوجها الى مخاطب مقدر لان الخطاب فرع
الكلام واما رابعا فلان قوله واستغناؤه عن العلم ظاهر
فان الكلام غيره تعالى معلوم له تعالى وليس كلامه كما ان كلام
غيرنا معلوم لنا وليس كلامنا لا يدل على مطلوبه لان غاية
ما لزم من ذلك هو ان كلامه تعالى ليس عين طبيعة علمه تعالى
لان طبيعة علمه تعالى يتحقق في موضع ولا يتحقق كلامه تعالى
في ذلك الموضع ولا نزاع للمعتزلة في ذلك لان من قال بان
الكلام النفسي راجع الى العلم ليس مراده ان الكلام النفسي
عين العلم المطلق بل مراده ان الكلام النفسي فرد من افراد

العلم المطلق فيكون الكلام النفسي قسما من العلم واخص منه فتحقق العلم في موضع بدون تحقق الكلام النفسي فيه لا يدل على ان الكلام النفسي ليس فردا من العلم وايضا يتوجه عليه او رده من النقض وهو انه لو تم ما ذكره يصح ان يقال ان علمنا قد يتعلق بغيرنا وهو معلوم لنا وليس احوالنا فلا يكون علمنا باحوالنا من باب علمنا وهو كما ترى وايضا علمنا المتعلق بنا في قصدنا ان تنبيه عن علمنا وهو مثلا زيد مثلا فلا يكون الاول منهما علما لنا بل صفة اخرى اذ لنا ان نبني بهذا العلم هذا البناء وليس لنا هذا بالعلم الآخر فلا يكون مبداء احدهما هو مبداء الآخر فالحق ان هاهنا علمين احدهما علمنا بكلامنا وثانيهما علمنا بكلام غيرنا والاول منهما علم فعلي يمكن ان يوجد به كلاما في الخارج وليس الثاني منهما كذلك وليس يلزم منه ان يكون الاول منهما اصواتا مركبة ليكون هناك كلام ولذا صح ان يقال اني قصدت ان اذكر كلاما ولم اذكره كيف لا ولو كان تماما

في علمنا كلاما لكفر احدنا بتخيله كفرا انتهى كلام المورد بالفاظه وفي طي ما ذكرناه ظهر حال قوله وهذا الذي ذكرناه ليس ما ذهب اليه الحكماء من ان كلامه تعالى علمه لانك قد عرفت ان من ادعى ان كلامه تعالى علمه ليس مراده الا ان كلامه تعالى فرد من العلم وقسم من العلم واخص منه وقد عرفت ان الالفاظ المرتبة في الخيال وكذا مدلول الكلام اللفظي ليس الا قسما خاصا من العلم وفردا منه لما ذكره ليس الا عين ما ذهب اليه الحكماء لا انه ليس ما ذهب اليه الحكماء واما خامسا فلان قوله ولما كان علمه تعالى واحدا محيطا بجميع المعلومات كان كلامه ايضا واحدا مشتملا على اقسام من الكتب والصحف باللغات المختلفة والاخبارات والانشاءات يرد عليه او ردت من انه لا يلزم من العلم شمول الكلام وكيف يتصور ذلك وانى يمكن ان يكون كلام واحد عربيا وعبريا وسريانيا وفارسيا وبهلويا وبالجملة لا يتصور ان يكون ما هو كلام حقيقة بدون الارجاع

الى العلم يكون كلاما واحدا شاملا لجميع الاقسام الكلام ثم طبيعة الكلام يكون شاملا لجميع اقسام الكلام ومنقسمة اليها وجميع الطبايع من المجردات ولا يكون طبيعة الكلام قائمة بالهواء بل ما هو الكلام حقيقة وهو القائم بالهواء انما هو فرد الكلام لا طبيعته واما سادسا فلان قوله واما ثانيا فلان النصوص الشرعية دالة على اثبات صفة الكلام له تعالى وظواهر تلك النصوص انها صفة مغايرة لساير الصفات يرد عليه انه ان اريد ان ظاهر النصوص دالة على انها مغايرة بالذات فهو ممنوع بل يدل على المغايرة في الجملة واي اصل انه ورد في الشرع صفات للواجب جل شانه بعضها مغاير للبعض بالذات كالعلم والقدرة وبعضها لا يكون كذلك كالمعطي والرزاق اخص من المعطي ومثل ذلك كثير فلم لا يجوز ان يكون الخالق والمتكلم مثل المعطي والرزاق بان يكون الخالق اعم من المتكلم لان المتكلم هو الخالق الخاص وفاين ورود المتكلم بعد ورود الخالق ما ذكره المصنف رحمه

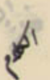
في شرح رسالة مسئلة العلم هي انه لولا ورود الشرع بكونه تعالى متكلما لتوهم القوم ان القران ليس كلام الله تعالى بل يكون معنى القران من الله تعالى ولفظه من الرسول لان الله تعالى خالق كل شيء اعم من ان يكون بواسطة او بغير واسطة فيتوهم ان خلق الكلام بواسطة النبي فورود الشرع بان الله تعالى خالق الكلام اللفظي كما يخلق وغيره من افراد الانسان غاية ما في الباب ان غير الله تعالى يحتاج الى آلة مخصوصة بخلافه تعالى كما ان الله تعالى سميع وبصير من دون الاحتياج الى الآلة المخصوصة كغيره تعالى واما سابعا فلان قوله والتي وزعم الظاهرية من غير ضرورة مسلك يرد عليه ان البرهان قد قام على انه لا معنى للكلام النفسي الذي يقول به الاشعري ومتابعوه بل هو راجع الى العلم على ما مر فالضرورة البرهانية واعتبر على نفيه وظهر من هذا حال قوله على انه لا يمكن الدلالة على نفي الكلام النفسي واما ثامنا فلان قوله ولو نفوه لزم القدح

في كونه متكلما يرد عليه ان هذا انما يرد لو نفوا انه تع
لا يكون موجد الاصوات والحروف الدالة على المعنى
بالوضع لانك قد عرفت سابقا ان الكلام حقيقة ليس
الا الاصوات والحروف الدالة على المعنى بالوضع وهم
لا ينفون ذلك بل يقولون في اثباته والذي نفوه
هو الكلام النفسي الذي يقول الاشعري ومتابعوه
من ذلك النفي لم يلزم القدح وفي اثبات الكلام بل
هو نصرة في اثبات الكلام وفي ما ذكرنا ظهر حال
قوله وبعد ثبوت الكلام النفسي تم ما ذكرناه آه و
لك الحكاية وذلك الاشعار انما يوجدان بالذات في
معاني الالفاظ فيه نظر لانا لا نم ان الاشعار بالذات
انما يكون في معاني الالفاظ بل الاشعار بالذات انما يكون
في الالفاظ لان التفهيم والتفهم انما يكون بالالفاظ فاذا
كان طريق فهم المعاني هو الالفاظ فالمشعر للطلب والحكاية
ليس الا الالفاظ نعم لو كان طريق فهم المعاني غير الالفاظ

هذا النفي

ايضا فلا نزاع في انه يكون غير الالفاظ ايضا مشعرا للطلب و
للحكاية وقد وقع نظير ذلك في بيت الشاعر ان الكلام
لفي الفؤاد وانما جعل اللسان على الفؤاد دليلا انما
يكون بالحقيقة معاني الالفاظ الموضوعة آه فيه نظر
لانا لا نم ان معاني الالفاظ ينقسم الى الخبر والانشاء
بل الالفاظ تنقسم الى الخبر والانشاء قولهم الخبر ما يحتمل
الصدق والكذب ان الخبر لفظ معناه يحتمل الصدق
والكذب لان كلمة ما في يحتمل عبارة عن اللفظ ومعناه
الخبر لفظ يحتمل معناه الصدق والكذب وهذا الامر لفظ
معناه يقتضي الطلب ونظير ذلك كثير مثل ما يقال ان
الاسم ما دل على معنى في نفسه اي لفظ دل على معنى
في نفسه فلفظ ما وان كانت عامة بحسب الظاهر لكن العموم
ليس بمراد بل المراد الخاص هو اللفظ وبالجملة الخبر و
الانشاء لا يكون حقيقة صفة لشيء الا اللفظ لا
تحيلوا الامر بالحقيقة هذا انما يتم اذا لم يكن لخصوصية لفظ

كل طايفة دون لفظ دخل في الامر بالقيام والامر ليس كذلك
لانه في اللغة العربية وكذا في التركية وغيره من اللغات
لفظ خاص للامر بالقيام ولا يصح بدون غيره فلخصوصية
لفظ كل طايفة دخل في الامر بالقيام ولا يحصل الغرض
بدون ذلك اللفظ حتى لو اتى بغيره لا ختلف الامر بالحقيقة
على كل من التقديرين اي سواء كان الكلام هو
اللفظ فقط او اللفظ والمعنى فلا يصح وجه عدم
الصحة هو انه اذا كان الكلام مؤلفا فلا بد له من تميز
بعض الافراد عن بعض وترتيب فيما بينهما وهذا لا يتصور
الا باعتبار الوجود العيني او الوجود الارتسامي في
شيء موجود في الخارج واعترض عليه آه المعترض هو
المحقق الدواني قال في رسالة اثبات الواجب الجديدة
ومذهب الاشعري ان كلامه تع ليس بصوت ولا حرف
بل هو المعنى القايم بذاته تعالى وحمله جمهور الاشاعرة
على المعنى المقابل للفظ وسموه بالكلام النفسي وقالوا



الكلام اللفظي المركب من الحروف هو قديم ولم يرض
صاحب المواقف بهذا الكلام وزعم انه يستلزم
مفاسد كثيرة كعدم تكفير من انكر كون ما بين دفتي
المصحف كلام الله تعالى مع انه علم من الدين ضرورة انه
كلام الله حقيقة وكعدم كون المقروء والمحفوظ والمسموع
كلام الله تعالى حقيقة وكعدم التحدي بما هو كلام الله تعالى في
حقيقة الى غير ذلك من المفاسد التي لا يخفى على المتفطن
بالاحكام الدينية ثم قال فوجب حمل كلام الشيخ على ان
المراد بالمعنى ما يقابل النفسي فيكون الكلام النفسي عنده
مجموع اللفظ والمعنى قايما بذاته القديمة مكتوبا في المصاحف
مقروا بالالسنة محفوظا في الصدور وهو غير الكتابة و
الحفظ والقراءة فانها وترتب الحروف الالفاظ انما
هو فينا لعدم مساعدة الالة فالتلفظ حادث والملفوظ
قديم والادلة الدالة على الحدوث يجب حملها على حدوث
التلفظ دون الملفوظ جمعا بين الادلة قال وهذا الذي

ذكرناه وان كان خفى لغاية عليه متاخرو الاصحاب الا انه
بعد التامل يعرف حقيقة اقول وقد سبقه الى مثل
ذلك محمد بن عبد الكريم الشهرستاني في كتابه المسمى بنهاية
الاقدام في علم الكلام واورد على ما ذكره من لزوم التعطيل
ان سكر كلامه بين الدفتين انما يكفر اذا قال انه من
مخترعات البشر اما اذا اعتقد انه من جملة مبدعات
الله تعالى ودال على ما هو كلامه حقيقة وقايم بذاته ولكنه
ليس صفة قايمة بذاته تعالى فلا يكفر اصلا كيف والمعتزلة
لا يكفرون بمذهبهم في الكلام واكثر الاشاعرة الذين
عرفت اخرى الاصحاب على ذلك وما اختاره من قدم
اللفظ وان الترتيب فينا لقصور الآلة امر خارج عن
طور العقل وهو من قبيل ان شيء يمكن ان يكون حركة
لا يتعاقب اجزاؤه وانما يتعاقب اجزاء الحركة فينا لعدم
مساعدة الآلة بل كيف يتصور ان يكون الصفة القديمة
القايمة بذاته تعالى والاصوات القايمة بنا متحدة بالحقيقة

حتى يصح ان يقال ان تلك الاصوات قايمة به تعالى من غير
ترتب وفينا مرتبة لقصور الآلة انتهى كلامه وما اورد
على صاحب المواقف وارد غير مندفع لكن يرد عليه ايضا
على بعض الاحتمالات كما ذكرناه فيما سبق لنا في
هذا المقام كلام آخر قد نقلنا عنه ذلك مع استقصاء
الفحص فارجع اليه فان كلام غيره تعالى معلوم له
قال في شرح العقايد يدل هذا الكلام وهي غير العلم
فانها قد يتخلف عن العلم فان كلام الغير معلوم لنا فقد
تعلق علمنا ولم يتعلق به تلك الصفة منا فليس كلامنا
بل كلامنا هو الكلمات التي رتبنا في خيالنا لا في غير
وما رتبه غيرنا فهو كلام الغير انتهى وتوضيح ذلك انه
لو كان الكلام عين العلم يلزم تحقق الكلام في اي موضع
يتحقق العلم والتالي باطل والمقدم مثله اما الملازمة
فظ واما بطلان التالي فلانه يتحقق العلم بدون صفة
الكلام فان كلام غيرنا معلوم لنا وليس كلامنا وقد

علمك سابقا ان هذا انما يدل على ان صفة الكلام ليست
عين صفة العلم ولا نزاع في ذلك لان المعتزلة القايلين
بان الكلام راجع الى العلم لم يقولوا ان الكلام عين العلم
المطلق بل هم يقولون انه قسم خاص من العلم وكون العلم
اعم من الكلام لا ينافي ذلك وليس كلامه اي كلام
الغير ليس كلام الله تعالى حتى يصدق انه في اي موضع يتحقق
علمه تعالى تحقق كلامه تعالى وانما وجهنا كلامه هنا على وجه
يكون موافقا لما ذكره في شرح العقايد لانه لو ابقي على
ظاهره لكان معنى ظاهر كلامه ان كلام غيره تعالى معلوم له
ولا يكون كلام الغير كلامه تعالى فاللازم من هذا مغايرة كلام
الله تعالى لكلام الغير وهو ليس بمطلوب لم يصرح بان
الكلام النفسي فيه ان صاحب المواقف صرح بان كلام
النفسي عند الشيخ الاشعري مجموع اللفظ والمعنى ويكون
ذلك المجموع قايما بذاته تعالى وظاهر ان قايم بذاته تعالى
صفة له تعالى فالتصريح بالقيام في حكم التصريح بكونه صفة

وينادي على ذلك قوله وترتب الحروف والالفاظ انما
هو فينا لعدم مساعدة الآلة لان هذا صريح في ان اللفظ
قايم به تعالى بدون الترتيب كما فينا واراد به نحو
قيام الصور العلمية بذاته فيه نظر لانه حينئذ يرجع الكلام
النفسي الى العلم وهو ليس بمذهبهم بل هو مذهب المعتزلة
فلو كان مذهب الاشعري ايضا ذلك لارتفع التخالف
بينهم راجع الى كلام صاحب المواقف هذا الرجوع بناء
على المعنى الذي ذكره لكلام صاحب المواقف وقد عرفت
ما فيه لا يستلزم يعني ارادة ايجاد الكلام في الازل لا
يستلزم وجود الكلام في الازل لجواز ان يكون الوجود
الازلي ممتنعا على غير الواجب تعالى فتحقيق كلام
الاشعري يعني ان كلام الاشعري لا يكون له وجه معقول
ما لم يتيسر له هذا التحقيق لان مذهب الاشعري هو هذا
التحقيق بناء على ان حقيقة في الكلام يعني ان
المتبادر من الكلام انما هو الكلام اللفظي واطلاق الكلام

على غيره مجاز فاعلم ولك ان تجعل يكون هذا اشارة الى انه
بعد التاويلات الاتية يصير النزاع لفظيا بين الطايفتين
الاحتياج اليه اى الى التاويل المذكور من وجوه اربعة
انما هى فى العبارة يعنى ان مآل التاويلات الاربعة واحد
والاختلاف فيها بحسب العبارة فقط فان قيل الى حاصل
قوله فان قيل اثبات الاحتياج الى التاويل المذكور ورد
ما ذكره بقوله بل كلامه ليس الا فى عدم الاحتياج اليه وحاصل
الاثبات ان من نظر الى امرين احدهما ان التكلم صفة كمالية
وثانيهما العبارات الواقعة فى الشريعة مثل قوله تعالى انا
انزلناه قرانا عربيا وقوله تعالى بل هو قرآن مجيد فى لوح
محفوظ يظهر عليه انه لا بد من ارتكاب التاويل المذكور قلت
لا شى من هذين الباعثين المراد بالباعثين الا كون التكلم
صفة كمالية والعبارات الواقعة فى الشريعة يعنى ان هذين
الباعثين ليسا بموقعين ومعتبرين عند المصنف قدس سره والمؤلف
اما كون التكلم صفة كمالية فلانه ان اريد بالتكلم التكلم بالفعل

يكون

يكون التكلم ح صفة اعتبارية لا صفة كمالية هى القدرة فلا يكون
التكلم صفة اخرى من الصفات الكمالية وان اريد بالتكلم
التكلم بالقوة اى القدرة على القاء الكلام الى الغير يكون
التكلم راجعا الى القدرة فالصفة الكمالية هى القدرة فلا
يكون التكلم صفة اخرى من الصفات الكمالية لان التكلم
بالفعل حادث والحادث لا يصلح ان يكون صفة كمالية له
تعالى لان الحادث لا يكون ازليا فيلزم عدم تلك الصفة الكمالية
فى الازل فيلزم النقص وهو ظاهر عند المصنف والمعتزلة واما
العبارات الواقعة فى الشريعة فلا يدل الا على الاندراج فى
العلم لا على الاندراج فى العلم الاجمالى بل قوله تعالى بل هو قرآن
مجيد فى لوح محفوظ صريح فى الاندراج فى العلم التفصيلى الحادث
فكلام المصنف المندرج تحته حادث ايضا قد عرفت ان
المراد ح ان اراد ان مراد صاحب المواقف هذا فهو كما ترى
لانه ح يرجع الى العلم ولا نزاع للمعتزلة فى ذلك بل يصير موضع
النزاع محلا اخر وهو ان الصفات الكمالية له تعالى هى زايدة

قايم بذاته تعالى كما يقول به الصفاتية اولم تكن زايدة بل يكون
عينا له تعالى كما يقول به اهل الحق وبالجملة هذا التوجيه لا يكون
موافقا لمذهب الاشعرى على ما مر سابقا نعم لا نزاع فى ان يقال
ان الكلام النفسى على ما يقول به الاشعرى لا معقولية بدون
ان يرجع الى العلم وايضا قول صاحب المواقف و ترتب الحروف
والالفاظ انما هو فينا لعدم مساعدة الالة صريح فى ان القايم
بذاته تعالى هو فرد اللفظ لا يحمل على فرد اللفظ لكن لقوله و
ترتب الالفاظ فينا لقصور الالة وجه لانه اذا حمل على العلم
بالالفاظ لكن يحصل للالفاظ فينا ترتب ايضا فلا وجه لبيان
الفرق بيننا وبين الواجب جل شانه ح وبناء على توجيه
المحشى لا يكون فرد اللفظ قايما به تعالى بل يكون القايم به تعالى
ح هو فرد العلم على ما مر سابقا لا فرد اللفظ ولم ينقل
الاشعرى المشهور ان الاشعرى يقول بزيادة الصفات
الكمالية له تعالى على ذاته على ما ينقله الشارح فى شرح قول المصنف
والمعنى ذو الاحوال والصفات الزايدة عينا لكن مع ذلك

نقل

نقل ايضا ان الاشعرى يقول ان صفاته تعالى لا هو ولا غيره
ووجه كلامه بان مراده ان صفته تعالى لا هو اى لا يكون
عين ذاته ولا غيره اى لا يكون غيرا مباينا منفصلا بل يكون
تلك الصفات الكمالية قايمة بذاته تعالى فان قيل لم لا يجوز
ان يكون مراد المحشى من قوله ولم يقل به الاشعرى لم يقل
بالمغايرة بمعنى المباينة والانفصال على ما ذكره الموجه قلت
ما ذكره المعترض بقوله فان قيل يمكن ان يقال الخ لا يتوقف
صحته على كون المغايرة بمعنى المباينة والانفصال حتى يتوجه
عليه ان الاشعرى لم يقل به بل صحة الكلام المعترض مبنية على
كون الغير بمعنى ان لا يكون والا ذاتيا وظاهر ان الاشعرى
يقول بهذا الغيرية فى صفته تعالى لانه يقول بان صفته تعالى
معان زايدة على ذاته تعالى قايمة بذاته تعالى وكان المحشى نظر
بما فى كلامه وقال والظاهر ان يكون الاشعرى قايلا بذلك
القيام لكن بقى شى وهو ان العلم عند الاشعرى صفة واحدة
قايمة بذاته تعالى لها اضافات وتعلقات الى المعلومات

لان العلم عنده بحصول صورة الاشياء في العالم حتى يكون
قابلا لحصول صور الاشياء في ذاته تعالى عما يقول به بعض
الفلاسفة من المتقدمين ونسب الى الشيخ في الاشارات
من المتأخرين منع الجواب المذكور اي منع الجواب الذي
ذكره الش هناك بقوله وجوابه انه لا نزاع في اطلاق
اسم القرآن وكلام الله تعالى بطريق الاشتراك على هذا المؤلف
الى آخره عند الخصم اي المعتزلة يمكن ان يقال ان الخصم
انه لا يسلم الاشتراك اللفظي كذلك لا يسلم كون الكلام بالمعنى
الذي ذكره صاحب المواقف بناء على ان المشهور في معنى
الكلام النفسي معناه مدلول الكلام اللفظي الا الاعم من اللفظ
والمعنى ومجموعهما عن المعنى المتعارف المعنى المتعارف
للكلام هو الكلام اللفظي لا مدلول الكلام اللفظي ايضا
على ما يفهم من الجواب الذي ذكره الش في رد الوجهين الاولين
للمعتزلة ولقائل ان يقول كلام صاحب المواقف ايضا
مشتمل على العدول عن المعنى المتعارف لان معنى المتعارف

للكلام النفسي هو مدلول الكلام اللفظي لا مجموع اللفظ
والمعنى ويكون ذلك المجموع قائما بذاته تعالى واذا كان
قائما به تعالى يكون ذلك المجموع القائم به تعالى صفة له تعالى و
يكون التصريح بالقيام كالتصريح بكون ذلك القائم به تعالى
صفة له تعالى كما مر مراد صاحب المواقف انه علم
حاصل كلام المحشي ان مراد صاحب المواقف انه علم من
الدين ضرورة ان ما بين الدفتين كلام الله تعالى حقيقة
يعني اوجده الله تعالى حقيقة لا مجازا فهذا من ضروريات
الدين ممن انكره كافر مطلقا اي سواء كان اطلاق الكلام
على ما بين دفتي المصحف حقيقة او مجازا فلما قال الاصحاب
ان ما بين دفتي المصحف كلام الله تعالى مجازا وحقيقة اه
المخالف يفهم من ظاهر كلامهم ان ما بين دفتي المصحف ليس من
المخلوقات الواجب جل شانه وموجداته تعالى حقيقة
بل ما هو من موجداته ومخلوقاته تعالى حقيقة هو الحفظ فيرد
عليهم اعتراض صاحب المواقف هذا الاعتراض انما يتوجه

اذا لم يأول كلامهم واما اذا اول لما فعله الش يندفع عنهم
وكان صاحب المواقف تفطن بهذا التأويل واشار اليه
بقوله الا انه بعد التأويل يعرف حقيقة ما ذكره يعني يمكن
التأويل من وجه آخر بحيث يندفع الاعتراض لكن التأويل
المختار ههنا ذكره صاحب المواقف بناء على او لو رجوا
من وجهين كما ذكره المحشي بقي في المقام شيء وهو انه ان
اريد من ما بين دفتي المصحف النقوش الدالة على الالفاظ
التي هي الكلام الله تعالى فقط فظاهر ان كلام الله تعالى حقيقة
ليس بهذه النقوش وان اريد ان ما بين دفتي المصحف
من النقوش لم يكن كلام الله تعالى حقيقة بل مدلول تلك
النقوش كلام الله فهو حق لكن لا وجه للقول بان
ما بين دفتي المصحف كلام الله تعالى على تلك النقوش مجازا
من قبيل اطلاق اسم المدلول على الدال الا ان يقال ان
تلك النقوش وان لم يكن كلام الله تعالى حقيقة لكن اجرى
عليه احكام كلام الله تعالى ولهذا لا يجوز مس تلك النقوش

بدون الطهارة وكانها كلام الله تعالى حقيقة بحيث لا
يجوز كونها كلام الله تعالى شرعا لا عقلا لما قرر الا
الى من الوجهين المذكورين لا ولوية ما ذكره صاحب المواقف
قد عرفت ما فيه في الحاشية المعنوية يقول الش وهو القديم
عنده ذلك انما يكون خارجا غرض المحشي توجيه كلام
صاحب المواقف بحيث يندفع اعتراض الش وحاصل التوجيه
ان الترتيب في الالفاظ انما يكون باعتبار الوجود الخارجي
لا باعتبار الوجود العقلي ايضا فمراد صاحب المواقف ان
الالفاظ ليس فيها ترتيب باعتبار الوجود العقلي وفيه ان
هذا الكلام حق لكن لا يمكن حمل كلام صاحب المواقف عليه اذا
لان قوله وترتب الحروف والالفاظ انما هو فينا لعدم
ه عدم الآلة يأبى عن هذا التوجيه لان عدم الترتيب
في الالفاظ باعتبار الوجود العقلي ليس مختصا بجنابه جل شانه
بل فينا ايضا كذلك فلا وجه لقوله انما هو فينا لعدم
الآلة فلا بد من الحمل على الوجود الخارجي حتى يتصور في بادي

الراي ان ترتب الحروف في الالفاظ باعتبار الوجود الخارجي
انما هو فينا لعدم مساعدة الآلة ح سيوجدها او لورود الشرع
عليه بمعنى ما به التكلم متعلق بكلام قوله وذلك اي كون
الكلام بمعنى خلق الالفاظ المذكورة ورتب الجنس من الاول
اكذا الكلام بمعنى التكلم بالفعل والتكلم بالفعل بمعنى خلق
الالفاظ الدالة على المعاني المقصودة منها قال الكلام بمعنى
خلق الالفاظ الدالة على المعاني المقصودة منها قال الشارح
هو عبارة عن خلق الالفاظ آه الكلام له معنيان احدهما
ما به التكلم وهو الالفاظ الدالة على المعاني وثانيهما ايجاد
الالفاظ الدالة على المعاني وخلقها وما يتصف بالصدق
والكذب هو الكلام بالمعنى الاول دون الثاني ففي العبارة
مسامحة فالاولى ان يقال ان الكلام عند المعتزلة عبارة
عن الالفاظ الدالة على المعاني وخلق الالفاظ الدالة على
المعاني الكاذبة قبيح والقبيح يمتنع ان يصدر عنه تعالى فالكذب
في كلامه تعالى محال القبيح اصلا وان كانت مشتملا

الدالة على المعاني المقصودة منها
ومقصوده اثبات كون الكلام
بمعنى خلق الالفاظ هو

على حسن فان قيل ان الكلام معنيان احدهما ما به التكلم وهو الالفاظ
الدالة على المعاني وثانيهما خلق الالفاظ الدالة على المعاني وايجادها
والمتصف بالصدق والكذب انما هو الكلام بالمعنى الاول
دون الكلام بالمعنى الثاني والكلام بالمعنى الاول يكون من
قبيل افعال الواجب جل شانه لا من قبيل صفاته واما من
قبيل صفاته انما هو الكلام بالمعنى الثاني وانما الممتنع هو ان
يكون صفات الواجب جل شانه مشتملة على القبيح ولم يثبت
انه لا يجوز ان يكون بعض افعاله تعالى وبعض ما يترتب على ايجاده
تعالى مشتملا على القبيح بل هذا واقع كما في الشيطان فانه ضال
مضل وكالسموم المهلكة وغيرهما لانه لا نزاع في ان الشرور و
القبايح واقعة في عالم الوجود غاية ما في الباب ان الشرور و
القبايح مستندة الى الاشياء الصادرة عنه تعالى بالذات
واليه تعالى بالعرض على ما تقرر في مضانه فيجوز ان يكون
الكذب مستندا الى الالفاظ الدالة على المعاني بالذات والى
الايجاد الذي هو من قبيل الصفات بالعرض ولا فساد فيه

ولك ان تفرق ما بين ايجاد الالفاظ الدالة على المعاني الكاذبة
وبين ايجاد الشيطان المشتمل على القبيح وغيره من الامور المشتملة
على القبايح مثلا المحرق يحمل على النار حقيقة وعلى فاعل النار بالمجاز
وبالعرض وكذا الشرير يحمل على الشيطان حقيقة دون فاعله
واما الكاذب فكما انه يحمل عليه كاذب حقيقة كذلك يحمل على
موجده حقيقة لان الصادق والكاذب يحمل على المتكلم
حقيقة لا مجاز الا ان الصادق معناه بالفارسية راست گو در قول
خود والكاذب معناه بالفارسية دروغ گو در قول خود فلو جاز
ايجاده تعالى كلاما كاذبا يلزم جواز حمل كاذب عليه تعالى حقيقة
فيلزم النقص في صفته تعالى وهو مح لان ما يحمل عليه تعالى حقيقة
يجب ان يكون كمالا بحيث لا يكون فيه نقص بوجه من الوجوه على
ما تقرر في موضعه وايضا هو كان حكيما على الاطلاق وقادرا
على الاطلاق بحيث يكون جميع الموجودات تحت قدرته يحكم
العقل بديهة بان ايجاد الكلام الكاذب منه قبيح وان كان
ذلك الكلام الكاذب مشتملا على حسن نعم الكلام الكاذب الذي

يكون مشتملا على حسن لا يكون قبيحا في بعض الاوقات بالنسبة الى
بعض من لم يكن له قدرة كاملة ويكون قدرته مشوبة بالعجز واما من
لم يكن قدرته مشوبة بالعجز اصلا ويكون قادرا على الاطلاق وعالما
على الاطلاق وحكيما على الاطلاق فالعقل يحكم بان الكذب في
كلامه قبيح وان كان مشتملا على حسن ليوافق المدعى لان المدعى
هي ان الكذب في كلامه تعالى مح بدون قصد القائل المعنى
المقصود منه المراد بالقصد هنا هو التصور والشعور بقرينة
قوله مع القاء المعنى المقصود منه بدون الاعتقاد المتعلق به
هذا خلاصة مقصود السيد المحقق يعني ان مراد السيد
المحقق هو انه لا يلزم من كذب الكلام اللفظي مطلقا كذب الكلام
النفسي لانه يجوز كذب الكلام اللفظي بدون كذب الكلام
النفسي كما في الصورتين الاوليين اللتين ذكرهما المحشي لكن
يرد عليه ان الصورة الاولى التي ذكرها المحشي لا يتصور بالقياس
الى جنابه جل شانه لانه تعالى عالم بجميع الاشياء بحيث لا
يعزب عن علمه شيء اصلا كما مر سابقا واما الصورة الثانية

فلا يندفع بما قيل من ايجاد الحروف مع قصد الالقاء بدون الاعتقاد
بمدلوله سفه وهو تعالى منزه عنه لان بعض المختارين يوجد الحروف
مع قصد الالقاء بدون الاعتقاد بمدلوله كما في الصورة
الامتحان ولا يعد ذلك سفها بل الصورة الثانية تندفع
بان يقال ان كل كلام لفظي فله مدلول فان كان مدلوله مطابقا
للواقع كان صادقا سواء كان المتكلم اعتقد بمدلوله ام لا
وسواء اعتقد بنقيضه ام لا وبالجملة لا دخل لاعتقاد المتكلم
في صدقه وكذبه وان لم يكن مدلوله مطابقا للواقع كان كاذبا
سواء كان المتكلم اعتقد بمدلوله ام لا وسواء اعتقد
بنقيضه ام لا ولما كان الكلام النفسي عندهم مدلول الكلام
اللفظي فذلك المدلول ان كان مطابقا للواقع كان الدال
عليه صادقا وان لم يكن مطابقا للواقع كان الدال عليه كاذبا
فلا يتصور ان ينفك صدق احدهما عن صدق الاخر وكذب
احدهما عن كذب الآخر لان صدق الكلام اللفظي وكذبه تابع
لصدق الكلام النفسي وكذبه كما بيناه   قد عرفت ان

مدلول الكلام اللفظي الخ فيه ان بحث الشارح مبني على ما هو المشهور
من مذهب الاشعري ان الكلام النفسي الذي هو صفته تعالى انما
هو المدلول المطابقي للكلام اللفظي واما اذا كان الكلام
النفسي عبارة عن العلم الاجمالي ارتفع التخالف بين الفريقين
ويصير النزاع لفظيا   فاعلم ذلك كانه اشارة الى دفع
ما يتوهم من ان النقص في الصفة الاعتبارية محال فاسد فيه
لانا نرى ان ايجاد الاعمى والاصم والاشل وغيرهم من المخلوقات
ان قصر ايجاد ناقص متحقق وهذا الوهم ساقط كما قال المعلم
الثاني الاول تام القدرة والحكمة والعلم كامل في جميع افعاله
لا يدخل في افعاله خلل البتة ولا يلحقه عجز ولا قصور والآفات
والعاهات الطبيعية انما هي تابعة للضروريات والعجز المادة
من قبول النظام التام انتهى وبالجملة ليس في الايجاد نقص و
قصور اصلا بل النقص والقصور انما هو من جهة القابل ولا
تقصير من جانب الفاعل اصلا ولا بخل في جوده قطعا قال
بهمنيار في التحصيل ما محصله ان هذا القصور لا يكون لعلة

اذ من البين ان ليس للماهيات الممكنة في ذواتها وفي كونها
ممكنة سبب ولا في حاجتها الى علة لوجودها سبب ولا يكون للمتضادين
متنافيين في الوجود علة ولا يكون كل كائن فاسدا علة ولا
لقصور الممكن عن الوجود الواجب لذاته ونقصانه من رتبته
علة ولا يكون النار محرقة علة ولا يكون المحترق في قبول الاحتراق
علة اذ كل ذلك من الحصر المقومات الماهيات ومن طبايع الامور
اذ من لوازمها ولهذا نظاير مثل كون احدى غايات بعض
الموجودات مضرة لبعض الموجودات او مفسدة له كما ان
غاية القوة الغضبية مضرة بالعقل وان كانت خيرا
بحسب القوة الغضبية فهذه نقصانات ليست بعلل معدة
مترتبة فان نقصان الارض عن رتبة الواجب لذاته اكثر
من نقصان الشمس عن رتبته وليس هذه العلة معدة بل لاختلاف
الماهيات في ذواتها فلو كان النقصان في جميع الماهيات متشابها
لكانت الماهيات واحدة ولكان ماهيات الانواع بتفاوت
في ذلك كماهيات الاشخاص التي تحت الانواع ثم قال ان النقصان

قد يكون من المعدات الموجبة لنقصان الاستعدادات العارضة
للمواد لكن يجب انتهاؤها الى حركة واحدة دورية ازلية ابدية
يكون التغير والتبدل ذاتيا لها لئلا يلزم الدور والتسلسل وهي
مفروضة ان يكون للمواد استعدادات متعاقبة يكون كل واحد
منها علة ذاتية كما هو شانها من المعدات وعلة عرضية لما يوجد
بعدها فلا يلزم من حدوث الحوادث علل غير متناهية وكل ما
يصدر عنه تعالى يصدر على وجه لا يتصور الكمال كما هو واقع و
الا لكان صدوره كما هو انقص منه نقصا مفروضا ترجيح المرجوح
على الراجح او ترجيحا عليه والواجب جل شانه يفيض بنور الفيض
وجود كل ما هو قابل للفيضان فالكل من الله تعالى بحسب الوجود
بحيث كما يفصح عنه قوله جل شانه قل كل من عند الله واما
النقايص الواقعة في عالم الوجود ليست الا من جملة قصور واقع
غير معلل او من جملة قصور غير ذاتي معلل كما مر تفصيله ويمكن
ان يشير اليه هذا قوله تعالى ما اصابك من حسنة فمن الله وما اصابك
من سيئة فمن نفسك والسر في ذلك ان الخير هو الوجود والشر هو

العدم والوجود لا يكون فايضا الا من جنابه جل شانه والعدم
انما هو مقتضى الفطرة الامكانية وكل خير وكمال انما هو من المبدا
الفياض وكل شر ونقصان فهو من طبيعة الممكن ومن جانب
كما لا من جانبه جل ذكره قال الشارح فيلزم ان يمتنع عليه الصدق
المقابل لذلك الكذب واعلم ان هذا انما يتم لو ثبت ان الكلام
النفسي عبارة عن مدلول الكلام اللفظي ومدلول الكلام
اللفظي متعدد بتعدد الكلام اللفظي واذا جاز ان يكون
الكلام النفسي امورا متعددة فيجوز ان يكون بعضها صادقا
وبعضها كاذبا فما هو صادق يكون صادقا ابدا وما هو كاذب
يكون كاذبا ابدا فلا يتم الدليل قال الشارح كان رجوعا الى
الوجه الاول يمكن ان يقال ان الشارح بعض الدليل والمستدل
منع مقدمة هي اقول المناقض لكنا نعلم ضرورة ان من علم
شيئا امكن ان يخبر عنه لا على ما هو عليه وحاصل منعه انا لا نم
هذا على الاطلاق لجواز ان يكون الاخبار لا على ما هو عليه محالا
بالقياس اليه تعالى لاستلزام النقص فما ذكره المستدل في الوجه

الاول جعله هنا سندا للمنع فلم يلزم الرجوع الذي ادعاه الشارح
من المنع الظاهر يعني يتوجه المنع على قول الشارح لكنا نعلم
ضرورة ان من علم شيئا امكن ان يخبر عنه لا على ما هو عليه وتحرير
المنع هو ما ذكرناه في اجزاء جواب الشارح يعني ان جواب الشارح
وهو قوله اقول مرجع الصدق والكذب انما هو المعنى دون اللفظ
انما يكون جاريا في الوجهين لانه اذا كان مرجع الصدق و
الكذب هو المعنى ويكون الكلام النفسي عبارة عن مدلول
الكلام اللفظي فلا يتصور كذب الكلام اللفظي بدون كذب
الكلام النفسي غاية ما في الباب انه يكون كذب الكلام اللفظي
حادثا بناء على حدوث الكلام اللفظي وكذب الكلام النفسي
قديما بناء على قدم الكلام النفسي والملازمة وعدم الانفكاك
انما هو بين اصل كذب الكلام اللفظي وكذب الكلام النفسي لا بين
وصف الكذبين اي القدم والحدوث لانه يجوز ان يكون
كذب احدهما قديما والكذب الاخر حادثا الا ما ذكره
ما في الحاشية المعنونة بقول الشارح مرجع الصدق والكذب انما

هو في المعنى وقد عرفت ما فيه ايضا وكذبه انما يكون قديما يعني
ان القدم في الكذب منحصر في الكلام النفسي لان كذب الكلام
النفسي حادث لانه اذا كان الكلام اللفظي حادثا ومدلوله
قديما يجوز ان يكون كذب احدهما قديما وكذب الاخر حادثا و
الملازمة انما يكون بين اصل كذب الكلام اللفظي وكذب
الكلام النفسي لا بين وصف الكذب ايضا وهو القدم والحدوث
لما مر في الدليل من انه لا يقوم الحادث بذاته تعالى
والكلام اللفظي يكون حادثا ولا يكون قايما بذاته تعالى
بل القايم بذاته انما هو مدلول الكلام اللفظي وذلك المدلول
ويكون قديما قايما بذاته تعالى وهو بط لما مر في الدليل
الثاني الذي في الشرح حيث قال الشارح لو اتصف بالكذب
لكان كذبه قديما اه ما مر في الحاشية المعنونة بقول الشارح
اقول مرجع الصدق والكذب انما هو في المعنى وقد عرفت ما فيه
ايضا الا في التعقل اي من حيث المفهوم والحاصل ان حمل
الباقي والسرمدي على الواجب جل شانه من قبيل حمل الذات

لان ذاته تعالى بذاته يكون مصداق حمل الباقي والسرمدي
وقد عرفت فيما سبق ان القول بان الصفات الكمالية عين
له تعالى ليس المراد ان مفهوم عالم وقادر مثلا عين ذاته لان
المفهومات زايدة على ذاته تعالى بل المراد ان المعبر عنه بهذا
المفهوم يكون عين ذاته فمفهوم الباقي والسرمدي ومفهوم
الباقية والسرمدية ايضا زايد على ذاته تعالى لكن المعبر عنه
بهذا المفهوم عين ذاته تعالى وقد ذكرنا ذلك مبسوطا فيما سبق
اي من عينية الصفات الكمالية
لكن القول المحشي كان مراده نفي الزيادة في الخارج لا نفي
عن شيء لان المراد بعينية الصفات ليس انها لا يكون زايدة
في الخارج لان كثيرا من الصفات العرضية الكاشفة لا يكون
زايدة عليه في الخارج كالوجود بالقياس الى الممكنات و
التقدم والتاخر بالقياس اليها اللهم الا ان يقال ان هذا
مسامحة في العبارة والمراد واضح واعلم ان الامام
الرازي قال في المحصل مسئلة ذهب ابو الحسن الاشعري واتباعه
الى ان الله تعالى باق ببقاء يقوم به وذهب القاضي وامام

الحرين النفيه والحق ان المعقول من البقا صفة تقتضي
ترجح الوجود على العدم وهذا انما يتعقل في ممكن الوجود فواجب
الوجود لذاته يستحيل ان يكون رجحان وجوده على عدمه معللا
بمعنى وايضا فذلك البقاء لا شك انه باق فان كان باقيا
ببقاء اخر لزم اما التسلسل واما الدور وان كان باقيا
ببقاء الذات التي فرضناها باقية بذلك البقاء وكان
باقيا بنفسه ويكون الذات باقية به مفتقرة اليه انقلبت الذات
صفة والصفة ذاتا وهو محال ولقائل ان يقول البقا نفس
حصول الجوهر في الزمان الثاني فلو افتقر حصول الجوهر في
الزمان الثاني الى البقاء لزم الدور احتجوا بان الذات تكون
باقية حال الحدوث ثم صارت باقية فوجب ان يكون البقاء
زايدا والجواب انه معارض بان الذات كانت حادثة زمان
الحدوث حال البقاء اما بقيت حادثة فيلزم ان يكون الحدوث
صفة زايدة وهو محال لما تقدم فان قلت الحدوث نفس
حصوله في الزمان الاول والبقا نفس حصوله في الزمان

الثاني انتهى بالفاظه قال المص رحمه الله في نقده اقول وههنا مذهب
آخر وهو القول بثبوت البقاء في الممكنات ونفيه عنه تعالى وهو
قول الكعبي واتباعه فقوله البقاء صفة تقتضي ترجيح الوجود على
العدم يقال له الموجود الذي لا يبقى لا بد له ايضا مما يقتضي ترجيح
الموجود على عدمه فاذن هذا الحكم ليس مما يختص بالبقاء الا
ان يكون الترجيح في الزمان الثاني والتحقيق فيه ان البقاء
مقارنة الوجود لاكثر من زمان واحد بعد الزمان الاول
في ذلك لا تعقل فيما لا يكون زمانيا واعتبار الحكم بكون الكل
اعم من جزئه فانه لا يمكن ان يقال انه واقع في زمان او في
جميع الازمنة كما لا يقال انه واقع في مكان او في جميع
الامكنة واذا كان الحكم كذلك فما يتوقف عليه الحكم كالتصورات
اولى بان يكون كذلك وعلة الزمان لا يكون زمانيا فكيف
مبداه فاذن اتصافه بالبقاء نوع من التشبيه بالزمانيات
واما كون البقاء باقيا او غير باق وان كان باقيا فببقاء هو
اما بذاته او بغير ذاته فحكمه حكم الامور الاعتبارية التي يوجدها في

العقل فقط وينقطع عند عدم الاعتبار وقوله واما في الثاني
فليس بعض ايضا اشارة الى ابطال مذهب الكعبي وقوله بل الحدوث
ليس صفة زايدة فجوابه مر ثم ان كان الحدوث نفس الحصول
في الزمان الاول فالبقا حصول في زمان مشروط بحصوله في
زمان قبله والا لم يكن زمانه ثانيا والحصول في الزمان الاول
ليس مشروطا بالحصول في زمان آخر والاختلاف بينهما بوجود
هذا الشرط وعدمه فقط ومن هذا الاعتبار يتحقق ما قلنا
وهو ان البقاء مقارنة الوجود لاكثر من زمان واحد بعد
الزمان الاول انتهى بالفاظه ويمكن ان يقال ان البقاء اذا
كان حقيقة في الزمانيات فيلزم ان يكون اطلاق الباقي
عليه تعالى مجازا واما ان الباقي من الاسماء الحسنى كما ورد
في الشرع الشريف فالاولى ان يقال ان البقاء قسمان احدهما
بقاء حقيقي والاخر بقاء زماني والاول حيث انه باق بقاء
بمعنى الاول دون الثاني بناء على ما مر في ذلك الحاشية من قوله
لاشتماله على معنى زايد على الوجود ان الاجزاي كل الاخر

وهو ان يكون مراد المص قدس سره يعني الزيادة على الو
الا معنى لا يلايم وجه عدم الملايمة هو ان المتبادر
من قول المص هو ان وجوب الوجود يدل على سرمديته جل شانه
ووجوب الوجود يدل على سرمديته جل شانه لا سرمدية الوجود
في الضمير المجرور في سرمديته راجع الى الواجب جل شانه لا الى
الوجود مع الملايم بسوق الكلام والعبارة ان يكون الزيادة
المعطوف على السرمدية ايضا بمعنى نفي الزيادة على الذات
لا على الوجود قال الشارح ونقض بالحدوث توضيح النقض
ان يقال لو تم دليلكم على زيادة البقاء على الوجود لدل على
زيادة الحدوث على الوجود وايضا والحال ان الحدوث
عندهم عبارة عن الوجود المسبوق بالعدم بيان الدلالة ان
الحادث يكون له الحدوث آن الحدوث وبعد آن الحدوث
يكون له الوجود دون الحدوث فبعد آن الحدوث يتحقق الوجود
بدون الحدوث فيكون الحدوث غير الوجود كالبقاء هذا هو بيان
النقض لا ما قيل في بيانه من ان مقصود الشارح كما ذكره السيد

المحقق في شرح المواقف لان البقاء حصل بعد ما لم يكن والحدوث
زال ان كان لانه الخروج من العدم الى الوجود عند الشيخ لا هو فيه
الوجود بالعدم فانه دفع بذلك ما ذكره بعض الاعلام من انه
لقايل ان يقول ان الحدوث صفة الوجود بناء على انه عبارة
من مسبوقية الوجود بالعدم انتهى ولا يتوجه على بعض الاعلام
شيء لان مقصوده ان النقض انما يتوجه لو سلم وفرض ان
الحدوث عبارة عن الوجود لكن لا نم ان الحدوث عبارة عن
الوجود لجواز ان يكون الحدوث صفة للوجود وح يندفع النقض
وايضا اذا كان الحدوث عبارة عن الخروج من العدم الى
الوجود ولم يتوجه النقض المذكور اي في كل من طرفي الذهن
والخارج فيه شيء لا ما ذهب اليه الاكثرون من ان البقاء عين
الذات كالوجود والعلم والقدرة ومعنى عين الصفات
في الواجب جل شانه على ما ذكرنا مرارا هو انه جل شانه باعتبار
ذاته يكون مصداق حمل موجود وعالم وباق وغيرها بل مصداق
حمل وجود وعلم وبقاء على انه جل شانه نفس الوجود ونفس العلم

وكذا

وكذا نفس البقاء وليس المراد انه جل شانه نفس مفهوم العلم
او العالم ونفس مفهوم الوجود او الموجود لان جميع المفهومات
عرضية بالقياس اليه جل شانه بل المراد ان ما يعبر عنه بالوجود
او الموجود وغيره من الصفات هو ذات الواجب جل شانه
وكذا الحال في الانسان بالقياس الى زيد مثلا لان الانسان
الذي يكون ذاتيا لزيد ليس عبارة مفهوم الانسان بل المعبر عنه
بمفهوم الانسان وهو النوع الطبيعي الموجود في الخارج
بوجود الاشخاص الخارجية فالذي يكون ذاتيا للشيء ولا يكون
ذاتيا بالقياس اليه يكون ذاتيا له في الذهن والخارج جميعا
ولا معنى لكون الذاتي ذاتيا في طرف دون طرف لان الذاتية
والعرضية انما يكون في نفس الامر لا باعتبار طرف الذهن و
الخارج وبما ذكرنا ظهر حال قوله اتجه عليه ان الدلايل المذكورة
آه لان هذا غير متوجه لان الدلايل المذكورة دلت على عينية البقاء
اذا كان البقاء عينيا يكون ذاتيا لا عرضيا فلا يكون زايدا
اصلا لا في الذهن ولا في الخارج وسيجيء في كلام المحشي في مبحث نفي

الشريك ان الوجود الحقيقي والوجوب الحقيقي اي ما يعبر عنه
بمفهوم الوجود الانتزاعي والوجوب الانتزاعي عين له تعالى
في الذهن والخارج جميعا والغرض ان ما هو عين له تعالى انما هو
المعبر عنه بمفهوم الوجود والبقاء وغيرهما وذلك المعبر عنه يكون
عينا له تعالى في الذهن والخارج جميعا واما المفهوم فهو ليس
بعين بل زايد مطلق ومعنى كونه عينا في الذهن انه لو جاز
حصوله في الذهن لما جاز انفكاك الذاتي عن ذي الذاتي
في الذهن ايضا لا يكون موافقا وجه الموافق هو ان الدليل
الاول لا يوجد فيه وجوب الوجود والحال ان المص قد ذكر
قال وجوب الوجود يدل على سرمديته ونفي الزايد وفيه ان الش
لم يقل ان المص استدل عليه بوجوه حتى يتوجه ان الدليل الاول
لا يوافق ما ذكره المص بل قال الش واستدلوا عليه بوجوه فمقصود
الش ذكر الدلايل التي ذكرها القوم في ذلك المطلب وبعض
تلك الدلايل يوافق لما ذكره المص وبعضها لا يكون موافقا
له وهذا لا يضر الش لانه بصدد نقل دلايل القوم بحيث يظهر

معنى

معنى كلام المص ره ايضا وايضا ان كلام المص حاصل
ذلك البحث هو انا ان ما يفهم من ظاهر كلام المص هو ان معنى
قوله ونفي الزايد ان وجوب الوجود يدل على سرمديته وعلى
نفي زيادة تلك السرمدية على الذات لا على معنى زيادة
البقاء على الذات على ما حمله الش فلا يكون الشرح موافقا
للمتن وقوله ولعله لما لاحظ آه توجيه لكلام الش بحيث
يندفع ذلك البحث ويصير الشرح موافقا للمتن لان
اثباتها واثبات عدم زيادتها لما كانت السرمدية بمعنى الوجود
ازلا وابدا كانت السرمدية اخص من البقاء فكانت
اثبات السرمدية مستلزما لاثبات البقاء لان وجود الاخص
مستلزم لوجود العام ولما كانت الدلايل الدالة على عينية
السرمدية وعدم زيادتها دالة على عينية البقاء فكان
اثبات عينية السرمدية مستلزمة لاثبات عينية البقاء و
انما قلنا ذلك لان كون البقاء اعم من السرمدية لا يستلزم ان
يكون اذا كان السرمدية عينا وغير زايد ان يكون البقاء ايضا

عينا غير زايد لان عينية الخاص لا يستلزم عينية العام وهو
ظاهر لانا نقول البقاء انما هو آه هذا بطريق المنع و
حاصله انه يجوز ان يكون البقاء عين الوجود الانتزاعي
الذي هو زايد على ذاته تعالى لا الوجود الحقيقي الذي هو عين
ذاته حتى يلزم كون البقاء عين ذاته تعالى فاذا كان
البقاء عين الوجود الانتزاعي لا يكون عين الذات كالوجود
الانتزاعي وفيه شيء لانك قد عرفت ان معنى عينية الصفات
ليس ان مفهوم الوجود العلم والقدرة وغيرها عين الذات
بل المراد ان ما يعبر عنه بتلك المفهومات يكون عين الذات
فنقول ان الوجود الانتزاعي وان كان زايدا على الذات
لكن المعبر عنه بالوجود الانتزاعي يكون عين الذات فاذا
كان البقاء عين الوجود الانتزاعي يكون حاله كحاله فح
يندفع قوله لانا نقول آه ويتم ما ذكره بعنوان لا يقال آه
ومما ذكرنا سابقا يظهر حال قوله نعم لو كان المراد بعدم
الزيادة عدم الزيادة في الخارج لتم ذلك الدليل قال الش

اقول فيه وللوجه الاول يمكن ان يقال ان الكلام
في انه يصح ان يكون البقاء صفة يعلل لها الوجود و
الاستدلال انما يكون على البطلان كون البقاء صفة
يعلل لها الوجود وحاصل الاستدلال ان كون الوجود
معللا بغير وجوب الذات ينافي وجوب الوجود سواء
كان ذلك الغير صفة من صفات الذات او لا وظاهر
ان هذا البيان لا يحتاج الى اخذ كون البقاء وجودا
خاصا لانه لو لم يكن البقاء وجودا خاصا ايضا لتم هذا
البيان لان مدار البيان على انه يصح ان يكون لوجود
الواجب علة سوى الذات لما ذكره الش بقوله اذ لا بد في
اتمامه من ان البقاء وجود خاص آه غير تمام قال المص
قدس سره والشريك يعني ان وجوب الوجود وقد سنح لي
برهان لطيف على نفي الشريك ولا باس بان نتعرض اولا
لانه بعين سير البراهين فلنمهد اولا مقدمتين الاولى ان
الوجود وكذا الوجوب من المشتركات المعنوية دون اللفظية

كما تقرر في موضعه والثانية ان الوجود وكذا الوجوب عين في
الواجب وليس شيء منهما زايدا عليه تعالى كما تقول الصفاتية
اذا عرفت ذلك فنقول لو كان في الوجود واجبان بالذات
لكان وجوب الوجود مشتركا بينهما ولا يجوز ان يكون مشتركا
لفظيا كما عرفت بل يكون مشتركا معنويا واذا كان مشتركا
معنويا فلا يخ اما ان يكون ذاتيا لهما او عرضيا لهما لا جائز
ان يكون عرضيا لانه لو كان عرضيا لزم الاحتياج حيثية
تقييدية او تعليلية والبرهان الذي دل على عينية الصفات
دل على انه لا يحتاج في حمل واجب او عالم او قادر وغيرها من
الصفات الكمالية عليه تعالى حيثية تقييدية ولا تعليلية
بل ذاته تعالى بذاته مصداق حمل تلك المحمولات وبالجملة
قد حكم البرهان الفاضل بان نسبة تلك الصفات الكمالية
الى ذاته تعالى كنسبة الانسانية الى الانسان فبقي ان يكون
وجوب الوجود قدرا مشتركا ذاتيا فح اما ان يكون جنسا
او نوعا او فصلا والكل بط اما انه لا يجوز ان يكون جنسا

لانه لو كان جنسا لكانت حقيقة وجوب الوجود مبهمة في
مرتبة الذات فلا يكون متعينة في مرتبة ذاتها فلا بد لها
من التعين ومن رافع ابهامها وذلك الرافع لابهامها
هو الفصل والفصل خارج عن حقيقة الجنس فيلزم ان
يكون ما يرفع الابهام عن حقيقة وجوب الوجود خارجا
عنه والخارج عن حقيقة وجوب الوجود ممكن او ممتنع
والممتنع لا يصلح لذلك وهو ظ فبقي ان يكون الرافع
ابهام حقيقة وجوب الوجود ممكن وهو ظ البطلان واما
انه لا يجوز ان يكون نوعا له فلانه لو كان نوعا لكان له
من معين خارج عنه ومشخص خارج عنه والخارج عن حقيقة
وجوب الوجود اما ممكن او ممتنع وشيء منهما لا يصلح
ان يكون معينا مشخصا لحقيقة وجوب الوجود واما انه
لا يجوز ان يكون فصلا ظ ان القدر المشترك لا يصلح
ان يكون فصلا لان الفصل يكون مميزا اذا كان ما بينهما
مشتركا ذاتيا فلان لكل منهما ما به الاشتراك وما به الاختصاص

فيكون كل منهما مركبا من حقيقة وجوب الوجود ومن غير حقيقة
وجوب الوجود فيلزم ان لا يكون ما فرض واجبا بتمامه
بل ببعضه فيلزم خلاف الفرض فهذه المفسدة آتية على
تقدير كون حقيقة وجوب الوجود جنسا او نوعا لانها
اذا كانت جنسا او نوعا لكان فرداه النوعي او الشخصي
مركبا من الجنس وغير الجنس ومن النوع وغير ذلك النوع
وذلك التميز يكون لا ممتنعا فبحكم البرهان ظهر ان مفهوم
وجوب الوجود يجب ان يكون بازاء الذات والهوية جميعا
والمفهوم الذي يحمل بازاء الذات الشيء وهويته جميعا
يمتنع ان يتصور له فردان ولا يلزم ان يكون الشخص كليا
ونعم ما قيل كما ان تعدد الواجب لذاته ممتنع كذلك
تصور التعدد في وجوب الوجود ممتنع بحكم البرهان
واعلم ان ما ذكرنا في امتناع تعدد الواجب لذاته جار
بعينه في امتناع تعدد العالم بالذات والقادر بالذات
والمريد بالذات وغيرها من الصفات الكمالية بديهية حدسية

اي

اي كون الوجود بمعنى واحد مشتركا معنويا وكذا كون
الوجوب بمعنى واحد مشتركا معنويا بديهي حدسي وقد ذكر
القوم ايضا ان كون الوجود مشتركا معنويا وكذا الوجوب
والامكان وسائر الامور العامة بديهي حدسي
مشتركا معنويا وهو باطل يعني ان الكثير لا يجوز ان يكون
من لوازم ماهية حقيقة واحدة بمعنى ان الحقيقة الواحدة
يصير متكثرة بذاتها بلا مدخلية امر اخر وانضمام شيء
اخر اليه شيء قال المعلم الثاني ان المعنى الواحد لا يتكثر
بذاته والا لم يوجد واحد منه لان كل واحد منه يكون على
طباع ذلك المعنى واذا لم يكن واحد لم يكن كثرة ايضا لان
الكثرة مركب من الاحاد فاذا فرضنا ان المعنى الواحد
يتكثر بذاته فقد ابطلنا الكثرة ضرورة ان الاقتضاء
بهذا ضح ما يقال ان ههنا شقا آخر وهو عدم الاقتضاء
فيكون هذا مطلق لا التعدد ولا الواحدة وايض
لا خفاء عطف على قوله ضرورة ان الاقتضاء فيكون هذا

وجه آخر لدفع القول المذكور وهو حاصل اذ لو فرضنا انه
لا مقتضى الوحدة ولا التعدد بل يكون في كل منهما محتاجا
الى الممكن فيلزم على هذا التقدير خلاف التقدير لان الممكن
مستند الى الواجب بناء على ان الممكن لا يوجد بنفسه
فاذا كان الممكن مستند الى الواجب يرجع اقتضاء
الممكن الى اقتضاء الواجب لان الممكن لا يكون له اقتضاء
ما لم يتحصل بالاستناد الى الواجب وفيه تامل فتامل
بصرافته وبحسب كوحته موجودا هذا برهان آخر
ذكره القوم في توحيد الواجب وتوضيح ذلك البرهان هو انه
قد ثبت ان واجب الوجود يجب ان يكون صرف وجوب الوجود
يعني ان يكون واجب الوجود عين وجوب الوجود فقط
لا وجوب الوجود مع امر اخر فاذا كان واجب الوجود
عين صرف وجوب الوجود فلم يتصور التعدد لان كل معنى من
المعاني باعتبار صرافته ومرتبة محوضته لا يتصور فيه تكثر اصلا
ولا خصوصية لهذا الحكم بوجوب الوجود وغيره من المعاني

لان

لان الانسان باعتبار صرافته ومرتبة محوضته لا يتصور
فيه تكثير ايضا فاذا كان الامر كذلك فلا يتصور تعدد
الواجب وبهذا القدر يتم البرهان المذكور ولا يحتاج
الى ضم شيء آخر اصلا فما ذكره المحشي بقوله لتساوي مراتب
الاعداد فوق الواحد ظاهره ان هذا تتمة البرهان المذكور
وهو باطل لما عرفت فالحق ان هذا برهان آخر براسه و
توضيحه ان يقال ان الحقائق اما مادية يكون لها امكان
استعدادي او مجردة والحقائق المجردة يجب ان يكون
كل نوع منها منحصرا في الفرد لان مراتب الاعداد فوق
الواحد متساوية بالنسبة اليه فثبوت بعض من تلك المراتب
دون بعض آخر منها ترجيح بلا مرجح بخلاف الحقائق المادية
اي الحقائق التي لها امكان استعدادي فانه لما كان لها
امكان استعدادي يجوز ان يثبت له بعض من تلك
المراتب دون بعض اخر منها بواسطة الامكان الاستعدادي
فلا يلزم ترجيح بلا مرجح ووجوب الوجود بالذات من

الحقايق التي ليس لها امكان استعدادي في ثبوت بعض مراتب
الاعداد فوق الواحد له دون بعض يلزم الترجيح بلا مرجح
وهذا الذي ذكرناه ذكره الشيخ في مواقع من الشفا لا نبا
ان الطبايع التي ليس لها امكان استعدادي يجب ان يكون
منحصرة في الفرد والعجب ان المحشي قده جعل هذا برهان
برأسه في تفسير حيث قال وثانيها ان الوجود الحقيقي الذي
هو عين ذات الواجب الوجود اما ان يمتنع تعدده او لا
فعلى الاول لزم المط وعلى الثاني لزم الترجيح بلا مرجح
لان نسبة جميع الاعداد اليه واحدة ترجيح الاثنين او
عدد آخر على باقي الاعداد ترجيح بلا مرجح وهو محال فتعين
الاول الذي هو مستلزم للمطلوب انتهى بالفاظه وبيان وي
نسبة جميع مراتب الاعداد فوق الواحد هو ما ذكرنا
و وحدة عبارة آه هذا دفع ما يقال ان الشق الذي ثبت
بالبرهان هو ان يكون حقيقة وجوب الوجود مقتضية للوحدة
ولهذا لا يوافق التحقيق لان وحدة الواجب جل شانه

ووجوده وساير الصفات الكمالية عين ذاته لان الواجب
ما يقتضي لذاته وجوده او وحدته او غيرهما من الصفات
كما هو المشهور عند الجمهور وحاصل الدفع ان المراد من اقتضاء
الوحدة هو انه موجود بلا شريك لا اقتضاء شيء شيئا آخر
او نفسه وايضا حقيقة صرف الوجود آه الفرق بين
هذا وبين ما ذكره قبله بقوله وايضا حقيقة وجوب الوجود
ليس الا باعتبار اجزاء البرهان في وجوب الوجود في الثاني
وههنا في نفس الوجود والبرهان واحد في كلتا الصورتين
من لوازم نفي الكثرة الوحدة على قسمين احدهما ما يكون
سلب الكثرة من لوازمه مثل ما في زيد وعمرو واحد وزيد
وعمرو يكون امر وجودي موجبة الوحدة بينهما وموضوع
سلب الكثرة هو زيد وعمرو لان الانسان المشترك بينهما
موجبة وحدتهما بهذا الاعتبار يسلب عنهما الكثرة فسلب
الكثرة عنهما بهذا الاعتبار من لوازم الوحدة لان سلب الكثرة
متأخر عن تحقيق ذلك الامر الوجودي المشترك بينهما فهذا

القسم من الوحدة لا يتصور الا في الاشياء التي لها تكثر ولو
باعتبار كالعقول فان فيها تكثرا ايضا لان لها جنسا وفصلا
ثانيهما ما يكون الوحدة من لوازم سلب الكثرة وتلك الوحدة
هي الوحدة الحقة الصرفة التي لا توجد في الممكنات لان كل
ممكن زوج تركيبي فالوحدة التي في الممكنات بالحقيقة هي
التاصولية وحدة حقيقية والوحدة الحقيقية هي ما في
الواجب جل شانه في تلك الوحدة الحقة الصرفة من لوازم
سلب الكثرة لانه ما لم يتحقق عندنا سلب جميع وجوه
الكثرة واقسامها لم يتحقق عندنا الوحدة الصرفة الحقة
فالوحدة الصرفة الحقة من لوازم سلب الكثرة بهذا المعنى
وانما قلنا ذلك لان الوحدة الصرفة الحقة البسيطة من كل
وجه عين الواجب جل شانه فلا يكون لازما ومعلولا لشيء
وجودي او عدمي مطلقا في نفس الامر نعم يجوز ان لا
يظهر عندنا تلك الوحدة الحقة الصرفة الا بعد سلب جميع
وجوه الكثرة عنها وايضا حقيقة الوجود المحض لا يمكن

ان لا يقتضي عدم كثرة الافراد الى فان قيل عدم كثرة
الافراد لو كان واقعا لكان لطلب علته وجه والمحصل
لا يسلم عدم كثرة الافراد فلا وجه لطلب علته قلت هذا
البرهان مبني على بطلان امرين احدهما ان يكون حقيقة
الوجود المحض مقتضية للكثرة وثانيهما ان لا يكون مقتضية
راسا لا للكثرة ولا للوحدة وبطلان كل واحد من الاحتمالين
قد علم من كلام المحشي فيما مر فبقي احتمال ثالث وهو ان
حقيقة الوجود المحض بل هي مقتضية لعدم كثرة الافراد لذاتها
او ان عدم كثرة الافراد ثابت لها باقتضاء غيرهما وسبب
غيرهما لا باقتضاء ذاتها فاستدل على ابطال اقتضاء الغير
بانه لو اقتضى الغير لكان اقتضاؤه يرجع الى اقتضاء
حقيقة الوجود المحض فتعين الاول وهو ان يكون المقتضي
لعدم كثرة الافراد هو حقيقة الوجود المحض وبالجملة اقتضاء
عدم كثرة الافراد لم يكن مذكورا فيما سبق صريحا تدبر و
بالجملة جميع براهين اثبات وحدة الواجب آه يعني جميع

براهين التوحيد يتوقف على مقدمتين احدهما كون الوجود
وكذا الوجوب معنى واحدا مشتركا معنويا لا لفظيا والاخرى
كون الوجود عينه تعالى فمعنى قوله على اتحاده وهو اتحاد الوجود
والوجوب مع ذاته تعالى وقوله ووحدة حقيقة الوجود نحو
كون الوجود واحدا فيما سبق يعنى قدمر فى مبحث الامور
العامة تنبيهات كثيرة على كون الوجود معنى واحدا مشتركا
معنويا بابداله صار افتخار الشياطين الظاهر فى هذا
الكلام ان هذه الشبهة مما ابداها ابن كمونه وليس كذلك
لان تلك الشبهة مذكورة فى كتب الشيخ وغيره ايضا ويمكن
ان يقال ان المراد من الابداء الاظهار ونسبة الاظهار اليه
وان غيره ايضا مظهرا له لتوغله فى تلك الشبهة وكثرة بحثه
عنها قال الشارح اقول هذا من قبيل اشتباه المفهوم بما صدق
وتلخيص دفع ما اورده الشارح ان يقال ان وجوب الوجود و
كذا الوجود وكذا الوجود وكذا الواجب له مفهوم وما يعبر عنه
بهذه المفهومات ولما كان ليس للبشر ولا للعقول ادراك

كنه الواجب جل شانه فلا يحصل فى العقول والنفوس الا
هذه المفهومات وهذه المفهومات يكون معبرعنه فى الواقع
والكلام انما هو فى المعبر عنه بهذه المفهومات لا فى هذه
المفهومات لان من قال ان وجوب الوجود وكذا الوجود
عينه تعالى ليس مراده ان مفهوم الوجود ومفهوم الوجوب
عينه تعالى لان هذه المفهومات مخلوقة للعقل اذا عرفت
ذلك فاعرف ان غرض المستدل هو ان المعبر عنه بمفهوم وجوب
الوجود معنى واحد بناء على نفى الاشتراك اللفظى فذلك
المعنى الواحد لا يخ من ان يكون حقيقة متشخصة متشخصة
بذاتها ويكون تشخصها عينها او حقيقة كلية يكون لها
افراد وتشخصات زايدة ففى الاول يمتنع التعدد
وعلى الثانى فلايخ اما ان يكون طبيعة نوعية او جنسية
اولا هذا ولا ذاك بل يكون طبيعة عرضية فعلى تقدير كونها
طبيعة نوعية او جنسية يكون لها تشخص زايد وتعين زايد و
ذلك التعين الذى به امتياز احد الفردين عن الاخر لايخ

من ان يكون معللا بتلك الطبيعة الكلية او بلوازمها فلا تعدد
وان كان معللا بامر منفصل فلا وجوب بالذات وعلى تقدير
كونها طبيعة عرضية يلزم ان لا يكون الواجب بالذات واجبا
بالذات وفى مرتبة الذات فان قيل الشارح ان يقول ان
طبيعة وجوب الوجود طبيعة نوعية او جنسية ويكون لها
افراد متعينة ويكون تعين كل فرد نفس ذات ذلك الفرد و
زايدا بالنظر الى الطبيعة الكلية فلا يلزم المحذور اصلا
قلت بناء على ذلك الفرض يكون كل فرد منها له ماهية كلية
وتعين وكل شئ يكون له ماهية كلية وتعين يكون تعينه
عارضا بالنسبة الى تلك الطبيعة الكلية فلابد له من علة وتلك
العلة لا يجوز ان يكون ذات ذلك الفرد المتعين لان الشئ
لا يجوز ان يكون علة لتشخصه وتعينه فبقى ان يكون العلة
اما الطبيعة المفروضة لذات التعين او امرا اخر فعلى
الاول يلزم الانحصار وعلى الثانى يلزم ان لا يكون فرض
واجبا بالذات واجبا بالذات وبالجملة الشئ الذى

له ماهية كلية وتعين وتشخص لا يجوز ان يكون تعينه وتشخصه
نفس ذاته بل التشخص والتعين يكون جزاء له ولا يصح
ان يكون الشئ علة لجزئه يتحدس بوحدته اى يتحدس
بوحدة الوجود الحقيقى بسبب ملاحظة الموجودات بمعنى
ان مفهوم الوجود لما كان مشتركا معنويا بين الموجودات
فيكون مفهوم الوجود معنى واحدا مشتركا بين الموجودات
والمفهوم الواحد لا يجوز ان يكون بازاء معان مختلفة لانه
لا يكون المفهوم الواحد الا بازاء معنى واحد لان العقل
يحكم بديهة بان الامور المتخالفة المتباينة من حيث انها
متخالفة متباينة وباعتبار محض ذواتها المتباينة لا يكون
منشاء ومبداء ومستلزما لحصول معنى واحد بعينه منها فى
العقل بل المفهوم الواحد لا يمكن ان ينتزع منها الا اذا
كانت تلك الامور المشتملة على امر واحد يكون مشتركا بين
تلك الامور المختلفة يكون تلك الامور منتسبة ومرتبطة
الى امر واحد او امور متشابهة ويمكن ان يقال ان الوجود وكذا

الموجود لما كان مشتركا معنويا فيكون معنى واحدا منتزعا
من الموجودات ولا يصح ان يكون خصوصية شيء من الممكنات
له مدخل في ذلك المفهوم الانتزاعي والا لما يصح ولا انتزاعه من
غيرها واذا لم يكن لشيء من الخصوصيات مدخل فلا بد ان يكون ما
بازاء ذلك المعنى امرا آخر خارجا عن الموجودات الممكنة
بناء على انه لا يكون لشيء من تلك الخصوصيات مدخل في
ذلك المفهوم ويجب ان يكون ذلك الامر الآخر واحدا ايضا
لانه لا يجوز استناد امر واحد الى امور متكثرة لا على سبيل
التبادل الابتدائي ولا على سبيل التعاقب التعيني لانه اذا
فرض ان امرا واحدا يكون مستندا الى امرين فنقول لا يخلو من
ان يكون خصوصية شيء من ذينك الامرين له مدخل في
ذلك الامر المستند اولا فان كان له مدخل فكيف يتصور وجود
ذلك الامر المستند بدونها وان لم يكن شيء من الخصوصيتين مدخل
فلا يكون شيء من الخصوصيتين علة لذلك الامر المستند بل العلة
بالقدرة المشترك بينهما وهو امر واحد من هذا المسلك بعينه

ظهر بطلان ما اشتهر بين الجمهور من ان الملازم قد يكون اعم
فانكشف بما ذكرنا اثبات الواجب وتوحيده معا فانكشف
ايضا ان ما يعبر عنه بمفهوم الوجود الانتزاعي وهو الوجود
الحقيقي يكون واحدا وما توجد باعتباره كلها عبارة
عن المؤثر في الموجودات والضمير المرفوع المؤنث المستتر
في توجد بصيغة المجهول راجع الى الموجودات والضمير
المجرور في باعتباره راجع الى ما يعني ان الحكم بكون الوجود
الحقيقي واحدا بديهي حدسي يتحدس بملاحظة ما توجد باعتباره
ويمكن ان يكون هذا مع قوله بملاحظة الموجودات اشارة
الى ان المشهور المسطور في زبر القوم على ما تحرره واعلم
ان القوم لهم مسلكان في توحيد الواجب جل شانه احدهما
اثبات توحيد اله العالم وثانيهما اثبات توحيد الاله مطلقا دون
التقييد بالعالم وقد سلك المعلم الاول بذينك المسلكين
الثلاثة فقد علمت واما المسلك الاول فهو ان يستدل بوحدة
العالم على وحدة اله العالم اما الاستدلال على وحدة العالم

فهو ان يقال ان الاشياء الواقعة قسمان احدهما ما يكون بسيطا
ولا اجزاء له في الخارج وثانيهما ما لا يكون كذلك بل يكون له اجزاء
خارجي وهذا القسم منقسم قسمين احدهما ما لا يكون فيما بين
اجزائه افتقار اصلا وثانيهما ما يكون فيما بين اجزائه افتقار
اما في وجود بعضها الى بعض آخر وفي صفة من الصفات
غير الوجود او في الآثار والافعال وعلى جميع التقادير يكون
الاجزاء يرتبط بعضها ببعض وينتفع بعضها من بعض بحيث
لا ينتظم حال بعض بدون آخر كما في اعضاء حيوان واحد
كالانسان فان من علم التشريح عرف انه لا ينتظم حال بعض
اعضاء الانسان الواحد بدون بعض آخر منه ولهذا يتالم
بعض الاعضاء بتالم البعض الآخر ويلتذ بالتذاذه اذا عرفت
هذا فاعلم ان من لاحظ العالم من اول الجزء الى آخره يجزم
فيما بين اجزائه افتقارا بحيث يكون جميع الاجزاء في
سلسلة واحدة ولهذا قال بعضهم ان مجموع العالم بمنزلة حيوان
واحد واجزاؤه بمنزلة اعضاء حيوان واحد واما الاستدلال

بوحدة العالم على وحدة اله العالم فهو ان اجزاء العالم لما كان
بعضها مرتبطا ببعض بحيث يكون جميع الاجزاء في سلسلة
متسقة النظام كثيرة الفوائد والمصالح بحيث تتحير العقول
والافهام وتعجز عن بيان ادنى الفوائد لسان الاقلام علم
بالحدس ان فاعلها وصانعها لا يكون الا واحدا ولو لم يكن
صانعها واحدا لما كان العالم واقعا على هذا الانتظام بل
كان فيه خلل وفساد وعلى ذلك حمل قوله تعالى لو كان فيهما
آلهة الا الله لفسدتا ونظير هذا ما ذكره القوم في اثبات
علم الواجب جل شانه من ان فاعل الافعال المحكمة المتقنة يعلم
بالحدس انه عالم قال الشارح فيكون شقا خامسا نختاره في
الجواب حاصل كلام الشارح انه اذا لم يكن الانفعال بين ذات
الواجب ومفهومه فيلزم احتمال قسم آخر لم يذكره المستدل لانه
يجوز للقائل ان يقول لا يكون تعين الواجب نفس الماهية
الواجبة ولا معللا بها ولا يلازمها ولا بامر منفصل بل يجوز
ان يكون تعين كل من الواجبين بذاتيهما بان يكون تعين كل

منها ذاته فقط وهذا شق خامس في النظر الى الشقوق التي
ذكرها المستدل لانه لا يتصور انفصال بين الذات
ومفهوم الواجب وذلك لانه اذا كان المراد بمفهوم الواجب
المعبر عنه بمفهوم الواجب الانتزاعي فح لا يتصور انفصاله
بين طبيعة الواجب بهذا المعنى وبين فرده لان البرهان قد
حكم بان فرد الواجب لا يكون الا صرف طبيعة الواجب لا ان
هناك طبيعة الواجب اولا ثم يلحق لها العوارض لكي تخرجه عن
تلك الطبيعة ويحصل الفرد   مفهوم الواجب الانتزاعي
وليس ترديد المستدل في مفهوم الواجب الانتزاعي الذي
يكون زائدا على الذات حتى يتصور قسم خامس بل الترديد فيما
عبر عنه بمفهوم الواجب الانتزاعي وهو عين الذات لا
يتصور انفصال بينه وبين الذات كما علمت فلا يتصور
قسم خامس   بين الوجوب والتعين مراد المستدل
بالوجوب هنا هو المعبر عنه بمفهوم الوجوب الانتزاعي واصل
انه لو تعدد الواجب لكان لكل من الواجبين وجوب حقيقي

وهو المعبر

وهو المعبر عنه بمفهوم الوجوب الانتزاعي وتعين ايضا وانما
لا يتصور التكثر والتعدد   والتعين مراد المستدل
بالتعين هنا ليس تعينا ما اى الاعم من التعين هو الواجب
وذلك الواجب بل مراده تعين خاص اى تعين هذا
الواجب مثلا على ما سيذكره المحشي في حل كلام ان هذا
الواجب مثلا له وجوب وتعين خاص فلا يخلو من ان يكون
بين الوجوب وبين ذلك التعين لزوم ام لا فان لم
يكن بينهما لزوم بل جاز انفكاكهما لزم جواز وجود التعين
بدون الوجوب وهو باطل لان التعين بدون الوجوب
ممكن فيلزم امكان ما فرض انه واجب وان كان بينهما
لزوم فيلزم احد من الاقسام المذكورة لكن في هذا التوجيه
نظر لان المستدل لو اقتصر على هذا لكان دليلا تاما لكن
لم يقتصر عليه لانه قال لزم جواز الوجوب بدون التعين
وهو مح لان كل موجود متعين وهذا القول منه ناظر الى انه
حمل التعين على تعين ما لينتظم قوله وهو مح لانه كل موجود

متعين وانما قلنا انه ناظر الى ذلك لانه لو حمل كلامه على تعين
خاص فلا ينتظم قوله وهو مح لان كل موجود متعين لانه
اذا فرض انه لا لزوم بين الوجوب والتعين الخاص فاللازم
ح هو جواز تحقق الوجوب بدون هذا التعين الخاص لا
بدون التعين مطلقا حتى يلزم المح لان المحال انما هو
تحقق الوجوب بدون التعين مطلقا لا تحققه بدون
هذا التعين او ذلك التعين الى ما ذكرنا مفصلا يشير
المحشي بقوله ثم يرد على الدليل المذكور الخ ان الظ من
كلام المحشي هو انه يلزم الاستدراك في كلام المستدل بناء
على التوجيه المذكور فيكون التوجيه مستلزما للاستدراك اما
ما ذكرنا فهو ان كلام المستدل بيان عن ذلك التوجيه لانه
يلزم الاستدراك فلا يكون ما ذكرناه مفصلا راجعا الى
بحث المحشي بل هو بحث آخر برأسه   لزم تقدم الوجوب
على نفسه لانه اذا كان الوجوب بالتعين يكون الوجوب
معلولا للتعين والتعين علة له والعقل يحكم بتقدم العلة

على المعلول

على المعلول بحسب الوجوب لان العلة ما يجب اولا ثم يجب المع
له ولا فرق في ذلك بين كون العلة والمعلول موجودين في
الخارج او في نفس الامر غاية ما في الباب انه لو كان المعلول
موجودا في الخارج يكون تقدم العلة على المعلول بالوجوب
بحسب وجوده الخارجي ولو كان موجودا في نفس الامر دون
الخارج يكون تقدم العلة على المعلول بالوجوب بحسب ذلك
النحو من الوجود لا الوجود الخارجي ايضا فلا معنى لقول الش
تقدم العلة على المعلول بالوجود والوجوب انما تقدر
كون المعلول موجودا خارجيا اذا عرفت هذا فنقول ان
التعين اذا كان متقدما بالوجوب على الوجوب فالوجوب
الذي ان كان عين الوجوب اللاحق يلزم تقدم الشيء على
نفسه وان كان غيره فننقل الكلام اليه ونقول لا يخلو من ان
يكون بينهما لزوم ام لا الى آخر الكلام فيلزم اما التسلسل او
تقدم الشيء على نفسه فالاولى عدم الاقتصار على لزوم تقدم
الشيء   وان كان التعين بالوجوب آه الظ من هذا

ان مراده من التعين التعين المعين لا تعين ما لان كون تعين
مستندا الى الوجوب لكان الوجوب لا يتحقق بدون ذلك
التعين فلو تحقق فرد اخر للوجوب غير ذلك الفرد يلزم اجتماع
التعيين في ذلك الفرد الآخر فيلزم ان يكون الشخص الواحد
شخصين وهو مح وكذا المنع الثاني فحاصل المنع الثاني انه
انه لا يلزم من تقدم التعين بالوجوب على وجوب الذات
تقدم الشيء على نفسه لان ههنا وجوبين احدهما وجوب
التعين والاخر وجوب الذات فالمتقدم هو وجوب التعين
والمتاخر هو وجوب الذات فلا يلزم تقدم الشيء على نفسه
لكن لو نقل الكلام الى وجوب التعين كما ذكرنا يلزم تقدم
الشيء على نفسه او التسلسل لا ندفع المنع الثاني ايضا لا
وجوب الذات ليس الا حاصل ان وجوب الذات ليس
الا عين وجوب وجود الذات لان معنى وجوب الذات
هو ان وجود الذات واجب لان بدون وجوب وجود
الذات يتحقق انعدام الذات وهو ظ وجوب وجود الذات

عبارة

انتفى التشخص الواحد ...
التعين مستند الا الوجوب

عبارة عن الوجود المتاكد الذي هو الوجود الحقيقي فوجوب
وجود الذات هو الوجود الحقيقي وبدون الوجود الحقيقي
لا يكون الا العدم فلو كان وجوب وجود الذات الذي
هو الوجود الحقيقي معلولا يلزم تقدم الشيء على نفسه
وهو ان مراده بالتعين الواحد المعين قد عرفت في قوله
في جواز انفكاك التعين اي في جواز انفكاك التعين
المعين عن الوجوب فيجوز وجود التعين المعين بدون
الوجوب وهو باطل لان التعين بدون الوجوب ممكن
فيلزم خلاف المفروض ولعل اللزوم يشتبه بالتلازم
عند الشارح حاصله ان استدلال المستدل لا يكون مبنيا
على وجوب تحقق التلازم بين الوجوب والتعين حتى
يحتاج المستدل في اثبات التلازم بين الوجوب والتعين
ان يقول انه لا يجوز وجود التعين بدون الوجوب ولا
وجود الوجوب بدون التعين حتى يتوجه عليه ما اورده الشارح
بل يكون مبنيا على وجوب اللزوم لانه لو لم يكن بين الوجوب و

التعين لزوم فيصح وجود احدهما بدون الآخر فيجوز وجود
التعين بدون الوجوب وهو يستلزم امكان فرض انه واجب
فيلزم ان يكون بينهما لزوم وفي نفي اللزوم يكفي جواز وجود
التعين بدون الوجوب ولا يحتاج الى التعرض جواز تحقق
الوجوب بدون التعين حتى يرد ما اورده الشارح وفيه نظر
لان الشارح لم يشتبه عنده اللزوم بالتلازم لان المستدل
اخذ في دليله جواز تحقق التعين بدون الوجوب وكذا
جواز تحقق الوجوب في بحث الشارح يتوجه على ما ذكره المستدل
وما ذكره المحشي يكون دليلا اخر لانه اسقط بعض مقدمات
دليل المستدل بل اسقط المقدمة التي هي مناط البحث الشارح
وبما ذكرنا ظهر ان امر الاشتباه منعكس يمكن اعتبار
كل من اللزوم والتلازم حاصله انه يمكن اثبات اللزوم بين
الوجوب والتعين وكذا يمكن اثبات التلازم بينهما بما ذكره
المحشي بان يقال يجب ان يكون بين الوجوب والتعين لزوم لانه
لو لم يكن بينهما لزوم يلزم جواز وجود احدهما بدون الآخر

فلابد

فلابد من علة لمقارنة احدهما للآخر فاما ان يكون تلك العلة
الى اخر الكلام وان يقال يجب ان يكون بين الوجوب والتعين
تلازم والا يلزم جواز وجود احدهما بدون الآخر فلابد
من علة لمقارنة احدهما للآخر الى اخر الكلام فان قيل
اذا لم يكن بينهما تلازم فلا يلزم جواز تحقق احدهما بدون الآخر
لجواز تحقق اللزوم بينهما فلا يصح انه يجوز تحقق احدهما بدون
الآخر قلت التلازم له فردان احدهما ان يكون احد المتلازمين
علة للآخر وثانيهما ان يكون المتلازمان معلولين لامر ثالث
والثاني لا يتصور ههنا فتعين الاول وح لا يمكن تحقق اللزوم
بدون التلازم فتبصر ولا يخفى في توجه نظر الايراد
الذي اورده الشارح على الدليل الاول وذلك الايراد هو
ان يقال لم لا يجوز ان يكون في الوجود واجبان بالذات
يكون كونهما مجهولا ويكون تعين كل منهما بذاته وللمعترض
ان يقول ان اريد التعين الخاص وهو لا يكون بالوجوب
غير الذات وهو لا ينفك عن الذات اصلا وان اريد بوجه اخر

وهو انه لو تعدد الواجب بالذات العياذ بالله فلا بد ان
يكون هناك وجوب وتعين لكل واحد منهما لان الوجوب
معنى واحد بناء على ثبوت الاشتراك المعنوي ولا يتصور
في معنى من المعاني تكثر الا بانضمام امر اليه فلا بد من انضمام التعين
الى الوجوب ليتحصل بانضمام كل تعين فرد من الواجب فالتعين
يكون جزء الفرد الواجب فلا يكون التعدد مستندا الى الفرد
والا يلزم كون الشيء علة لجزئه وهو باطل وبهذا يظهر بطلان
ما ذكره الشارح بقوله فانه يجوز ان يكون تعين كل واجب معللا
بامر منفصل عن مفهوم الواجب اعني ذات الواجب و
وجه البطلان انه اذا كان تعين ذات الواجب معللا
لذات الواجب يلزم ان يكون الشخص علة لتشخصه وذلك
باطل لان كل تشخص اما ان يكون عين التشخص كما في الواجب
بالذات او جزءه كما في الممكن وعلى اي تقدير لا يصح كون
الشخص علة لتشخصه كما يظهر بادنى التفاوت وايضا نقول
ان التعين المنضم الى الوجوب يكون امرا خارجا عن الوجوب

والامر

والامر خارج عن الوجوب اما ممكن او ممتنع والممتنع لا يجوز
ان يكون جزء الموجود الخارجي فبقي ان يكون ممكنا فيلزم
ان يكون الواجب مركبا من الواجب والممكن فلا يكون ما
فرض انه واجب بالذات واجبا بتمامه بل ببعضه فالواجب
بالذات هو ذلك البعض لا المركب فلم يتكثر الواجب بالذات
وبعبارة اخرى فان قيل الشق الاول في هذه العبارة
هو قوله ان يكون الواحد واجب الوجود وكونه هو اما ان
يكون واحدا اليس مذكورا في العبارة السابقة فلا يصح ان
يقال وبعبارة اخرى لان هذا انما يصح اذا كان الفرق
بين الاول والثاني بالعبارة لا بالمعنى ايضا قلت الشق
الاول في الثاني هو مغاير لما ذكر سابقا بقوله فلما ان تعين
وجوب الوجود على سبيل الوجوب كونه صفة لهذا الشيء فلا
يوجد في غيره فهو هذا الواحد بعينه لانه لما كان وجوب
الوجود معنى واحدا فاذا كان التعين والهذية عين ذلك
المعنى فلا يتصور ان يكون لذلك المعنى تشخصان والا يلزم

ان يكون الشخص الواحد تشخصين وهو باطل بالبديهة فهذا تركيب
واعلم ان ما سبق من الاثبات انما هو في اثبات واحدية
فقط اي عدم انقسام واجب الوجود بالذات الى الافراد
والجزئيات والابحاث الاتية انما هي في اثبات واحدية
واجب الوجود بالذات يعني ان الواجب بالذات لا يكون له
جزء اصلا لا ذهنيا ولا خارجيا والكثرة المستغنية عن الواجب
جل شانه يتصور على اقسام ثلثة كثرة قبل الذات وهي الكثرة
التي يكون باعتبار التركيب من الاجزاء سواء كانت ذهنية
او خارجية وكثرة مع الذات وهي الكثرة التي يتصور باعتبار
الماهية والوجود وكثرة بعد الذات وهي الكثرة التي يتصور
باعتبار الانقسام الى الذات والصفات الكمالية فاذا
نفيت الكثرة عنه تعالى باقسامها الثلثة ثبت ان احديته تعالى
وكلام الشيخ في الاشارات يدل على ان الاحدية هي عدم
قبول القسمة الى الاجزاء والجزئيات والصفات القائمة
بذاته وعدم التحليل الى الماهية والوجود فلا بد لاثبات الاحدية

من نفي

من نفي الكثرة الثلثة كما ذكرنا لكن المفهوم من كلام المحقق
الدواني هو ان اثبات الاحدية انما هو بنفي الكثرة باعتبار
الاجزاء اي الكثرة قبل الذات فقط فتامل واعلم ايضا
ان نفي الكثرة الثلثة المذكورة يمكن بان يقال ان واجب الوجود
يجب ان يكون عين الوجود لانه لو لم يكن عين الوجود لم يكن
الوجود في مرتبة ذاته وما لم يكن في مرتبة ذات شيء فثبوته
له لا يكون الا من علة فلا بد لثبوت الوجود له من علة فتلك
العلة اما ذاته وهو باطل لان الشيء ما لم يكن محفوفا بالوجود
لم يتصور ان يكون علة لشيء ما من الاشياء او غير ذاته
فيلزم ان يكون ما فرض انه واجب بالذات لا يكون واجبا
بالذات فاذن يلزم ان يكون نفس طبيعة الوجود فلا يكون
هناك ماهية ووجود بل نفس الوجود فقط بعد ذلك نقول
لا يتصور في طبيعة الوجود التعدد وباعتبار حصول الجزئيات
لها كما مر والا الكثرة باعتبار الاجزاء مطلقا سواء كانت
ذهنية او خارجية لانه لو فرض ان له جزءا فلا بد ان يكون جزءها

غيره لان الشيء لا يتصور ان يكون جزء نفسه فذلك
الجزء الذي يكون غير طبيعة الوجود جزء اله يكون متقدما
بالوجود بحسب التعقل على ما هو جزء له فيلزم جواز تقدم الشيء
على نفسه فيلزم نفي الاجزاء مطلقا واما اثبات عينية سائر
الصفات الكمالية لغير الموجود فقد عرفت سابقا فظهر مما ذكرنا
نفي الكثرات الثلثة واستدل المعلم الثاني في النصوص على
نفي التركيب في الواجب لذاته بان وجوب الوجود لا ينقسم
باجزاء القوام مقدارية كان او معنوية والا لكان كل جزء
منه اما واجب الوجود فيكثر واجب الوجود او غير واجب الوجود
وهو اقدم بالذات من الجملة فيكون الجملة ابعد من الوجود
انتهى كلامه واعلم ان محصل الشق الثاني ان كل ما هو جزء الشيء
حقيقة لا مسامحة كالاجزاء المقدارية فان جزئيتها لا تكون
الا مسامحة كما تقرر في موضعه يجب ان يكون متقدما بالوجود
بحسب التعقل على ما هو جزء له فاذا فرض ان غير الواجب يكون
جزءا له فلا بد ان يكون ذلك الغير متقدما على ما هو جزء له

الوجود

بالوجود ويكون اقرب الى الوجود بالقياس الى ما هو جزء له
مع كون ذلك الغير ممكنا لان الممتنع لا يجوز ان يكون جزءا للموجود
الخارجي فيلزم ان يكون الممكن متقدما على الواجب لذاته
بالوجود ويكون اقرب الى الوجود بالقياس الى الواجب لذاته
وهو محال لان البرهان قائم على خلافه وايضا اذا فرض ان الشيء
يكون واجب الوجود فلا معنى يكون شيء اخر شيء اقرب منه
الى الوجود لانه ليس شيء اقرب الى الوجود من الواجب لذاته
لان نسبة الوجود الى الواجب لذاته نسبة الذاتي بناء على
عينية الوجود في الواجب بالذات ونسبة الوجود الى الممكن
بالذات نسبة العرضي الخارج عن الذات المعللة بغير الذات
فيكون وجود الممكن بالذات امرا عرضيا مستفادا من الغير
واما ان الواجب لذاته يكون له اجزاء مقدارية فظاهر
البطلان لان الاجزاء المقدارية لا يكون الا للمتصل الواحد
والمتصل يلزم ان يكون جسما وجسمانيا ولما كان البطلان
هذا في غاية الظهور لم يتعرض لبيان بطلان هذا وتعرض لبيان

بطلان ما هو في البطلان ومما وجهنا كلام المعلم الثاني اندفع عنه
ما اورد عليه المحقق الدواني في رسالة اثبات الواجب الجديدة
ما نقل كلام المعلم الثاني بقوله وانا اقول هذا كلام مغلطي
لان الاجزاء التحليلية للشيء ليس لها تقدم على الشيء لان ذلك
الشيء البسيط لا يستدعي وجود تلك الاجزاء فتلك الاجزاء
اجزاء وهمية له فلا يلزم تقدمها عليه بحسب الوجود الخارجي انتهى
ووجه الدفع ظاهر لان كلام المعلم الثاني منزل على ما هو جزء
حقيقة لا مسامحة حتى يرد عليه ما اورده ثم بعد ذلك نقل
الجواب الذي ذكره صدر المدققين وتبعه غياث المدققين
وخواجي محمود التبريزي مع رد ذلك الجواب بقوله والقول
بان ذات الجزء التحليلي مقدم على البسيط بمعنى ان العقل
اذا قاس الكل وذلك الجزء الى الوجود يحكم بتقدم ذلك
الجزء عليه وذلك لا ينافي تأخر وصف الجزئية عنه فذات الجزء
متقدم ووصف الجزئية متأخر فيه تعريجا ثابت في ذلك المطلب لانه
ذات الجزء التحليلي امر ينتزعه العقل بمعونة الوهم من المتصل

فان

فان اريد بذاته هذا المعنى فهو ليس متقدما على المتصل في الوجود
الخارجي وان اريد به ما خذ هذا المعنى الجزء وما انتزع هو منه
فهو ذلك المتصل نفسه فلا يتقدم على نفسه انتهى وبالجملة ان المتصل
الواحد ما لم ينفصل الى الاجزاء ولم يكن هناك الا ذات
واحدة لا ذوات واذا انفصل الى الاجزاء فقد انعدمت
الذات الواحدة وحدثت الذوات المتعددة فلم يتحقق ذات
واحدة مشتملة على الذوات المتعددة وبعد تلك المراتب
قال في تلك الرسالة ويمكن الاستدلال على هذا المطلب بانه لما
كان الواجب لذاته هو الوجود المتأكد فجزؤه التحليلي اما وجود
متأكد او امر اخر وعلى الاول يلزم كونه واجبا لذاته بناء
على ما سبق وعلى الثاني يكون ذلك الجزء ممكنا لذاته لان هذا
الوجود المتأكد لا يكون واجبا وقد تقرر عندهم ان الجزء
التحليلي لا يخالف الكل في الحقيقة قال ههنا في التحصيل
اعلم ان الماء جزء الخمر مثلا لا يصح ان يكون بينهما وحدة
بالاتصال حقيقة فان الموضوع للمتصل بالحقيقة جسم

بسيط متفق عليه الطبيع والحكماء ودوام ذاته فيها عن الحلتين
الاجزاء الفرضية لتلك الاجسام يشارك الكل في الحقيقة
ويشارك باقي الاجزاء فيها فيصح عليها من الافتراق والاتصال
ما يصح على غيرها اذا تمهد هذا فنقول لا يتصور ان يكون له جزء
تحليلي يلزم ان يكون له جزء خارجي لما مر فيكون الواجب
لذاته مفتقرا الى الجزء الخارجي هف بيان الملازمة ان ذلك
الجزء ان كان وجوده متأكدا كان واجبا لذاته فيكون
موجودا بالفعل لا جزءا تحليليا مع انه يلزم تعدد الواجب
بالذات وللان غير الوجود المتأكد يكون ممكنا لذاته فتغاير
الكل بالحقيقة فيكون جزءا خارجيا ايضا لا تحليليا مع انه
يلزم منه تركيب الواجب من الممكن وهذا هو تحقيق ما قاله المعلم
الثاني انتهى بالفاظه وفيه شيء وهو ان النزاع انما كان في
التقدم الجزء التحليلي على الكل لان المعلم الثاني انما ادعى
ان الواجب لو كان له جزء للزم احد المحذورين اما تعدد
الواجب واما الاقدمية المذكورة فالمعترض اعترض عليه بان

الاقدمية لا تلزم على تقدير كون الجزء جزءا تحليليا وما ذكره المجيب
لم يلزم منه اثبات تلك المقدمة الممنوعة فلا عرض له كما له
وايضا لا يخفى على المنصف ان هذا التوجيه بعيد كل البعد عما
قاله المعلم الثاني وايضا ما ذكره بقوله وقد تقرر عندهم ان كل الخ
التحليلي الخ ان اراد ان هذه المقدمة مسلمة عندهم بغير استدلال
بها جدليا وان اراد انها يقينية فلابد لها من البيان لانه لقائل
ان يقول لم لا يجوز ان يكون الحقايق المتباينة لها اتصال واحد
ونظير ذلك ما ذكره المشاؤن من ان ما فيه الحركة اذا كان
كيفا فهناك كيفية بسيطة متصلة صالحة لان تنقسم الى كيفيات
مختلفة الحقيقة فادعاء خلاف ذلك يحتاج الى البرهان لان
العقل لا ينقبض في بادي الراي من ان يكون للاجسام المختلفة
الحقيقة لها اتصال واحد وسط بيان بطلان ان يكون
للحقايق المتباينة اتصال واحد وتحصل ما ذكره المشاؤن من
ان ما فيه الحركة اذا كان كيفيات يجوز ان يكون الكيفية الواحدة
البسيطة منقسمة الى كيفيات مختلفة الحقيقة فعلى ذمتهم تحقيقها

كتاب الالهيات وكتاب افق المبين واستدل الشيخ في
النجاة على بطلان تركب الواجب بالذات من الاجزاء و
حاصل ان الواجب لذاته لا جزء له ولا الا امكن الواجب
لذاته لكن التالي باطل فكذا المقدم واما بطلان التالي فهو ظاهر
واما الملازمة فلان كل ما هذا شانه وصفته كان ذات جزء
منه ومفهوم ليس هو ذات الجزء الاخر ومفهومه ولا ذات
المجتمع ومفهومه وح اما ان يصح لكل واحد من جزئه مثلا
وجود منفرد لكن لا يصح للمجتمع وجود دونها فلا يكون
المجتمع هو الواجب لذاته والمفروض خلافه او يصح ذلك
لبعضها ولا يصح للمجتمع وجود دونها فما لا يصح له هذا
من المجتمع والاجزاء لا يكون واجب الوجود لذاته بل
الواجب هو الذي يصح له ذلك وان كان لا يصح لتلك
الاجزاء مفارقة الجملة في الوجود ولا للجملة مفارقة الاجزاء
وتعلق وجود كل واحد بالاخر وليس واحد اقدم بالذات
فليس شيء منها بواجب على ان الاجزاء بالذات اقدم من

الكل وليس يمكننا ان نقول ان الكل اقدم بالذات
من الاجزاء فهو اما ان يكون متأخرا واما معا فالاول
بط لان ما فرض انه واجب بالذات لا يكون شيء اقرب منه
الى الوجود والثاني بط لان العقل يحكم بان الجزء الحقيقي
والكل لا يكونان في مرتبة واحدة بمعنى غير حقيقتها
اي حقيقة تلك الماهية يعني لو كان لواجب الوجود ماهية
مركبة لكان لتلك الماهية المركبة معنى غير حقيقة تلك
الماهية المركبة والمراد بذلك المعنى هو جزء تلك الماهية
المركبة وجزء المركب يصدق عليه انه بمعنى غير حقيقة المركب
لان حقيقة المركب غير حقيقة جزئه لان حقيقة الجزء لا يكون
عين حقيقة الكل والا لم يكن الجزء جزءا او الكل كلا
وهي غير تلك الماهية لانها جزء لتلك الماهية المركبة
من الوجود يلزم الجار والمجرور متعلق بالوجوب ويكون
المعنى ان وجوب الوجود لو كان من لوازمه ان يتعلق
بتلك الماهية ولا يجب بدونها يلزم ان لا يكون الواجب

بالذات واجبا باعتبار ذاته بل باعتبار امر آخر ويحتمل
ان يكون متعلقا بيلزم وحاصله انه لو كان من لوازم
وجوب الوجود باعتبار وجوده اي باعتبار حقيقته ان يتعلق
بتلك الماهية المركبة ولا يجب وجوبها فيلزم ان لا يكون
ما فرض انه واجب الوجود بالذات لان واجب الوجود
بالذات هو ما لا يكون متعلق القوام بالغير بل الغير يكون
متعلق القوام به فيتعين ان يكون واجب الوجود بالذات
واجب الوجود بالذات من حيث هو من دون التعلق بتلك
الماهية المركبة ويكون تلك الماهية المركبة قوامها متعلقا به لا
ان قوامه متعلق بتلك الماهية المركبة فيكون تلك الماهية المركبة
امرا لاحقا بواجب الوجود بالذات لا انها واجبة بالذات
بل الواجب بالذات امر آخر وتلك الماهية المركبة لاحقة به
ان كان يمكنه اي ان كان يمكن المفروض و[?] الاصل ان واجب
الوجود يكون متحقق القوام بنفسه لا يحتاج في قوامه الى تلك الماهية
المركبة ويكون تلك الماهية المركبة من الامور العارضة واللاحقة

بالقياس

بالقياس الى واجب الوجود بالذات فان كانت تلك الماهية
بحيث يمكنه عروضها ولحوقها بالنسبة الى واجب الوجود بالذات
فيصدق ان واجب الوجود بالذات يكون متحققا من حيث
هو واجب الوجود بنفسه من دون كون تلك الماهية عارضة
ولاحقة لواجب الوجود المتحقق القوام بنفسه في المرتبة التي يمكنه
عروضها ولحوقها فلا يعرضها ايضا لان كل معلول بالقياس الى
علته التامة لا يمكنه عروضها له الى [?] الصلة لا يكون
قوامه متعلقا بمعلوله بل قوام المعلول متعلق به فان قيل
ليست تلك الماهية اي الماهية المركبة التي فرضت انها ماهية
لواجب الوجود بالذات ظهر انه ليست ماهية لواجب الوجود
بالذات بل الواجب بالذات امر آخر وتلك الماهية المركبة
لاحقة به فيلزم خلاف الفرض ففرض التركيب في الواجب بالذات
بط وهذا هو المطلوب يعني [?] الواجب بالذات
يجب ان يكون عين آنيته ولا يجوز ان يكون له ماهية وآنية بل
ماهيته عين آنيته واعلم ان البرهان الذي [?] يقتضي نفي الكثرة

قبل الذات في الواجب بالذات وهذا [?] نفي الكثرة مع
الذات لان الكثرة مع الذات هي ان يكون ماهية وآنية
فاذا ثبت ان الماهية عين الآنية فلا يكون هناك كثرة مع
الذات فلا تخ اما ان يرد هذا برهان على امتناع
ان يكون في الواجب بالذات ماهية وآنية وحاصل ذلك
البرهان هو انه اذا كان الوجود زائدا على ماهية الواجب
بالذات فلا يكون الوجود امرا ذاتيا له فثبوته له لا يكون
الا من علة فتلك العلة لا تخ اما ان يكون امرا سوى الواجب
بالذات فيلزم ان يكون الواجب بالذات محتاجا في
وجوده الى الغير وكل ما هو محتاج في وجوده الى الغير يكون
ممكنا فيلزم ان يكون ما فرض انه واجب الوجود بالذات ممكن
الوجود بالذات هف واما ان لا يكون العلة امرا سوى الواجب
بالذات بل يكون علة وجود الواجب بالذات هي ذات
الواجب بالذات وهذا باطل ايضا لانه اذا فرض ان امرا يكون
علة لامر آخر فتلك العلة ما لم يكن متصفة بالوجود يمتنع ان

يمتنع

يمتنع له امر آخر لان بالبديهة [?] لا يتصور الا الشيء موجود
بالجملة ان وجود العلة وان لم يكن علة لمعلول تلك العلة
لكن يكون وجود العلة مانع العلة لانك قد عرفت ان الشيء
ما لم يثبت له الوجود لا يصح يتبع له امر آخر وهذا لا ينافي
ما تقرر عند المحققين من ان لوازم الماهية مستندة الى الماهية
من حيث هي من دون مدخلية وجود الماهية لانا بينا فيما
سبق ان معنى هذا الكلام هو ان وجود الماهية لا دخل
له في لازم الماهية لان الماهية منفكة عن الوجود وعارية
يكون علة للازمها بل وجود الماهية يكون مانع العلة بالقياس
الى لازمها فاذا ثبت ان العلة ما لم يكن متصفة بالوجود لا يجوز
ان يكون علة لشيء فاذا فرض ان واجب الوجود بالذات
علة لوجوده فلابد ان يكون مع الاتصاف بالوجود علة
للوجود فذلك الوجود الذي هو مع العلة اما ان يكون عين
الوجود الذي هو معلول فيلزم تقدم الشيء على نفسه او غيره فينتقل
الكلام اليه فاما ان يذهب الى غير النهاية وهو باطل لبطلان التسلسل

ولزوم كون كل شيء واحد جزئي حقيقي موجودا بوجودات
متعددة وايضا من قال ان الواجب لذاته يكون
علة لوجوده يلزم عليهم ان يكون الشيء موجدا لنفسه
وخالقا لنفسه وجاعلا لنفسه لان الموجد والخالق و
الجاعل ليس الا المفيض للوجود وعلة للوجود وايضا اذا
فرض ان الواجب لذاته يكون علة لوجوده يكون الذات
باعتبار ذاته علة للوجود واذا كان باعتبار ذاته علة
للوجود يكون الذات باعتبار ذاته منشأ الآثار فيلزم
ان يكون الذات عين الوجود لان الوجود هو منشأ الآثار
فاذا كان الذات منشأ للآثار يكون عين الوجود فيلزم
الكرا [illegible] هذا الفرض وبالجملة عن زيادة الوجود الواجب
بالذات على ذاته اكثر من ان يحصى وظني ان القائلين بزيادة
وجود الواجب لذاته على ذاته لو سئل عنهم قبل ان
يقفوا على المفاسد اللازمة لذلك القول هل يجوز ان يكون
شيء خالقا لنفسه وجاعلا لنفسه فلا يقدرون في الجواب الا

ان

